

# 宗教研究特輯號の發刊

姉 崎 正 治

## 宗教研究の意味

雑誌「宗教研究」は、最初の發刊以來既に十一、二年、その間に研究は諸種の方面に亘り、又研究の方法や目的についての討議も時々行はれた。今新卷第五の中に特輯號を出して、研究の諸方面に於ける問題や展望を一應再検し總括して見るに至つたのは、研究の發達に於ける自然の勢であり、又必要の企である。

思へば、約百年前には、東洋の宗教に對する興味、否殆ど新啓示が、それまで西洋でのキリスト教研究獨占の平和を攪亂した感があつた。宗教の研究が言語上の比較に始まり、それから教理内容や歴史發達の比較に移り、研究が所謂る「比較宗教」として行はれたのも、はや一昔二昔前の事になつた。その間には、キリスト教の聖典に關する「批判的」研究も興り、諸宗教の原典に對して、それに似通つた研究法を適用する事も行はれた。他方人類學的材料を用ひての宗教研究や、或は民族心理、或は個人心理の見地からする研究も盛に出たと共に、近くは精神分析の考を宗教現象に適用する事

も盛になつて來た。その外、宗教史は社會學や人種學或は土俗學と共に文化史の見地と材料とを應用して、面目を一新した感がある。即ち、宗教を一つの文化事實として見、或は文化の指導原動力として、或は文化の諸現象との交渉や、勢力の相互消長に關する研究も段々に現れて來た。大きく區分して東洋と西洋との文化の特色を宗教に併せて考究する歴史的問題は、同時に人心の趨向、思想信仰の運動に關する問題にも聯絡し、終には人類文化の盛衰運命に關係する思想や研究に關聯して、宗教研究は、啻に過去歴史の問題たるのみならず、現代に對する批評や、將來に對する豫想乃至指導と密接に聯絡するに至つた。「文化問題」、此が最近の思想界に於ける一中心點であつて、結局は、人生に於ける宗教の位置天職如何といふ事を、思辨瞑想でなく、事實研究の上から照明しやうといふに歸着するに至ると思はれる。

此等諸方面的宗教研究問題を、只外面向の事で、宗教の内容に觸れないと非難する向もある。それは一應尤もな點もあるが、此等の批評も實は、今までの研究をその外面から見た皮想の見に過ぎない。何となれば、宗教の生命は信仰にあり、而して信仰には、内心の經驗として他に傳へられず、又言ひ表はし得ない點もあるに違ひないが、此の主觀的方面とても人間心理の產物に相違ない。假令ひそれが神佛の吹込に依る靈感から來たとしても、その宿る心はやはり人間の精神である以上、やはり弘義での心理的研究の對象となるべきもので、今の宗教研究はその精神生活の實相を捕へや

うとする點に於て、信仰を只特別な個人獨得の經驗として見ると共に又汎く人間精神全體に亘る問題として扱はうとする。但し全體に亘るからとて個人的特色を没却するといふ意味をなく、平等の中に差別を見、差別の中に平等を發見しやうとする。此の如き研究を只外面の事だとする批評は、畢竟自家耽溺のみを信仰の内容と見る偏見で、同じ精神の動きが萬人に通じ、古今に亘るといふ大生命を見遁したもの、信仰の事實を獨りよがりの樂みと見る見解に外ならぬ。

歴史的又は社會的研究に對して、此も外面的に過ぎないといふ様に見るのは、古生物學の研究を只石塊死物の研究の如く考へる俗見、歴史を單に過去の記録だと見る偏見と同じである。古生物學が取扱ふ岩塊は死物でなく、その中に生物の生命躍動の跡あるを見たからこそ、ダーキンはその研究からして生物進化の活きた證を發見したのである。現代の宗教研究家が、古人の經驗、過去の記録、又は異社會の宗教を問題とするのは、それ等の中に各々生き／＼した宗教の生命を發見し、その中に人類の生活を通じ、古今東西に亘る大生命に接觸し、その變轉盛衰、その變種差別、又その共通性を明にしやうとする爲である。大偉人の信仰に對して尊敬を表する心は、蠻人の宗教心に對してその衷情を汲取る心と、絶縁すべきものでなく、過去に於ける社會的變遷と信仰の動搖とを觀察する見地は、現在の我々、乃至は將來人類の運命に關する考察と、關聯するものがあり、歴史的社會的見地の材料になる事實の中に、脈々たる信仰の生命が流動してゐる生の躍動を見ればこそ、材

料を汎く人類全體の生活に求めるのである。

此の如くにして宗敎研究は、近來數十年の間に、大切な探求を諸方面に進めて來た。その方面が擴がり、材料が多くなり、方法が複雜になるに従つて、専門分業が行はれ、爲に、或種の研究は餘りに専門的に、場合によつては斷片的に見える様な場合もある。近代學術の發達は、總ての方面で分業を促して來た爲に、専門が益す専門になり、爲に一學科の中でも餘りに分業に過ぎて、全體を見亘し得ないといふ嘆が加はりつゝある。宗敎研究に於ても、一方その精緻と共に、他方専門割據になる患があり、その弊も既に見え、人生宇宙全般に亘つての信念を對象とすべき宗敎研究が、餘りに局部的になり、研究者の頭腦が割據的になれば、本來の意義を沒却することにならう。研究は飽くまで精細に、方法は専門的でなくてはならぬが、研究者が常に、それは全體あつての一部であり、平等の中の一差別相たる事に注意して、全體の生命の流を汲取る態度あるを要する。此點は、宗敎研究の範圍内だけの事でなく、宗敎そのものが人生の一面である（假令ひ非常に重要な一面にしても）ことを考へて、人生全體との關係を見失はない様に注意するのも亦、宗敎研究者の忘れてならぬ事と考へる。

終りに宗敎を研究する目的如何といふ問題が殘る。それを一言で盡せば宗敎といふ人生事實を全體に亘つてその實相を闡明するにある（勿論局部毎の仔細の觀察を除外してでなく）。「實相」といつ

ても、隨分種々の見地解釋が加はり得ることで、その差違からして、方法にも結果にも、種々違つた方面が生ずることは、勿論の次第である。然し、實相を明にするといふのは、結着、物事について各々その位置を認識するといふにあり、位置といふのは、事情、因果、關係をたどつて、その事柄の内容意義を明にするにある。意義があるといふのは、必しもその事を是認するとか、信仰するとかいふ意でなく、醜を醜とし、非を非として判断しても、その依つて起る所以を認識すれば、そこに實相がある。學問の研究が實相の闡明にある限り、その實相の認識に基いて信仰の取捨を決するといふ如きは、信念實際の問題であつて、それが研究の結果から出るにしても、研究そのものではない。

然し學問といつても單に知識慾を充たすといふだけに限る理由はなく、實相の認識が又活きた人生の事實に影響し感化を及ぼすといふことは、學問の目的に背く譯でない。只或種の學問又は學者の態度に於ける如く、始から利用應用を目的とし、實利を収めるに急に過ぎる場合には、學問の第一義たる實相の認識が混濁し、爲に應用も危くなる。應用は結果ではあるが、直接の目的でなく、且つ實相の認識を確保して後に自然に出て來る結果であるべく、焦慮して輕卒に振り向けるべく目あてではない。

諸の宗教的現象の實相如何、それ等事實の人間宗教に於ける位置如何、それから進むでは宗教そのものゝ人生に於ける意義如何。此等を學術的方法で研究するのが、近代の宗教研究であつて、上

に記した最後の題目には、所謂る宗教哲學の根本問題が含まれ、又所謂る「宗教の眞理内容」といふ問題もその一面に外ならぬ。その「眞理内容」といふことを直に自己信念の問題に結び付けうとすれば、觀心修養の實行を學說や理論に求めようとする牽強に陥る。但し研究から得た達觀透見が觀心修業に無縁で済交渉だといふのではない。只、注意すべき點は、信念觀心の事は、それ自身特別の修養として、必しも學智の結果に出るものでないといふ一事にあり、而して研究はその材料になるにしてもその原動力でない。翻つて、觀心修業の熱情真心が研究を刺激し、實相の透見を助ける事は、重要であると考へる。

# 宗教哲學即今の中心問題

久松眞一

## 一

宗教哲學が宗教に關する學問の一つである以上、それは當然、宗教そのものではなくして、何等かの意味に於て、宗教を概念的反省的に理解しようとするものでなければならぬ。併し、それがもしも、經驗的の意味に於て、概念的反省的に宗教を理解しようとするものであるならば、宗教史や宗教心理學等の經驗的宗教學と異名同質のものとなつて、もはや特異の一學科として存立する意味を持たぬことになつてしまふであらう。然らば、宗教哲學はいかなる意味に於て、概念的反省的に宗教を理解すべきであらうか。カントの批判主義を源泉とする近世哲學の主流に於ては、宗教をば合理的に演繹することによつて理解しようとする。宗教を合理的に演繹するとは、すでに理性の承認したる一定の普遍より、それに妥當するものとして宗教を導き出すことである。

カント自身が宗教をば「凡ての義務を神の命令として認識すること」であると理解する時に、彼はそれを、經驗的宗教學のやうに、從來宗教といふ名によつて習慣的に呼ばれて居る諸種の現象か

ら、経験的に歸納したのではなくして、彼によつて理論的普遍よりも高次の普遍として承認される道徳から、それに妥當するものとして導き出したのである。又、フィヒテが道徳的秩序に外ならぬ神を信することとして、フォルベルグが道徳的世界統治を實踐的に信することとして宗教を理解する場合に、彼等はそれを、歸納的にではなくして、彼等がカントよりも一層徹底的普遍的なものとして承認した道徳から演繹的に導き出したのである。ヘーゲルは、演繹の原理を道徳に置かずして論理に置く點に於てはカントやフィヒテと異つて居るが、宗教をば彼に取つて既知なる普遍より演繹した點に於ては彼等と異なるところはない。彼に取つては、道徳よりも論理がより普遍的なものであるから、彼はこの論理といふ普遍から宗教を演繹し、それを表象の形に於ける絶對概念として理解したのである。シユライエルマッヘルは、「宗教講演」などに於ては、宗教を心理學的に理解しようとして居るにも拘はらず、「辯證論」などに於ては、認識と實踐との必然の要求である兩者の合一として演繹することによつて宗教を理解しようとして居る。現代に於ても、最近まで哲學界を壟斷して居つた新カント派の宗教哲學は何れも、演繹的に宗教を理解しようとするものである。バーデン學派のヴァインデルバーンは、價值生活一般に於ける規範的と反規範的との必然なる背反より規範的なものゝ超越性を演繹し、それと個々の價值生活との關係の上に宗教を理解しようとした。彼の後繼者であるリッケルトが、價值の力を信することを宗教として理解したのは、價值生活の究竟

理想は價値の實現であらねばならぬに拘はらず、價値が單なる當爲に過ぎずして何等力を持たぬならば、その實現は不可能になるから、たとひ價値が力を持つといふことは認識されないにしても、信せられるといふことは論理的な義務として當然承認されねばならぬ、といふ論據からである。これ正に宗教を、疑ふことのできる價値生活の必然性より演繹しようとするものであらう。一切の所與性を排して、認識の内容をも論理の必然の要求から課しようとする點で、演繹の最も徹底せるマールブルヒ學派のコーエンは、「宗教の特種性は哲學の體系の内にのみ基礎づけられ得るものであつて、意識の心理學に於て基礎づけられ得るものではない」と考へ、宗教の所與性を全然承認することなく、哲學の體系構成の必然的過程の上に宗教を演繹しようとした。彼は「哲學の體系に於ける宗教の概念」に於ては、「宗教と道德」に於けるとは異り、道徳的に罪ある個人の救濟に與かるものとして、道徳の神とは別な宗教の神を特に認めたが、この宗教の神は只個人がそれによつて罪から解脱して再び道徳的になることができる爲のものに外ならぬから、道徳の神の如く人間性の究竟目的ではなくして、只その必然なる補足に過ぎない。併し、個人が道徳的に不完全であることが承認されねばならぬ限り、それから解脱して、更に道徳的に遠つて行く爲には、その解脱に與かる神と罪ある個人との關係としての宗教が必然的に承認されねばならぬであらう。かゝる意味で、コーエンは人間性の本質である彼の所謂道徳の神に進む必然の補足として宗教を演繹したのである。か

くの如く、カントに基づく近世哲學は演繹的に宗教を理解しようとするのであるが、宗教のかゝる理解の仕方は、宗教の理解として果して反対なきを得るであらうか。

## ニ

以上に述べたところから知らるゝやうに、演繹的に理解された宗教は、演繹の原理となる普遍、例へば、カントでは道徳的生活、ヴィンデルバンドでは廣義の道徳的生活、即ち價値生活一般、が承認される限り、思惟必然なるものといはねばならぬであらう。ヴィンデルバンドが反價値的なるものに對して、價値的なるものゝ超越性を認め、そのものに形而上學的の實在性を附與し、カントが道徳的生活の究竟目的である徳と幸福との一致の爲に、その一致を齎らす力を要請し、それに超越性を附與したといふことは、それぞれの立場に於て思惟必然なることではあらう。併し、彼等はいかなる理由を以て、かゝる超越性を負はされたる實在をば、直ちに宗教の神と同一視することができるであらうか。價値とか規範とかいふものが、價値生活に於て超越性を持つて居るといふことは、誰しも承認するところであるであらうが、いかに超越性は持つて居つても、いかにしてそれを宗教の神と同一であるとすることができるであらうか。もしもそれが宗教の神と同一のものであるといふことを主張しようとするならば、まづ宗教の神とはいなるものであるかを明かにし、その

ものがこれと同一であることを示さねばならぬであらう。然らざれば、合理的に演繹された超越的なるものを、何故に宗教の神とするか、理解されないであらう。無論、演繹の目的は経験の根柢を理解しようとするにあるから、演繹の立場からは、演繹されたる超越的なるものこそ経験的なる宗教の神の本質であつて、経験的なる宗教の神を神たらしむる規範でもあるであらう。又それでこそ、経験的なる材料から歸納的に一般概念を構成する事を目的とする経験科學の基礎として、哲學が特殊の領域を保持し來つたのであるともいへるであらう。併しながら、それが單に超越的なるものゝ演繹ではなくして、宗教の神の演繹でなければならぬ限り、その演繹されたる超越的なるものは宗教の神と同一のものでなければならぬ。然らざれば、その超越的なるものを宗教の神と稱することは、單に任意的なる命名に過ぎぬことになつて、その演繹されたる超越的なるものを宗教の神とする必然なる理由はなくなつてしまふであらう。然らば、その演繹はもはや宗教とは何の關係もないものになるのである。それであるから、宗教の神の演繹の場合には、豫め何等かの仕方で、宗教の神は吾々に知られて居らねばならぬ筈である。もとよりそれは経験から歸納されたる宗教の神についての一般概念であつてはならぬには相違ないが、それとは異つた意味で何とかして知られて居らねばならぬ。事實上、カントが徳と幸福とを一致させる超人間的なものをば、宗教の神として演繹した時に、彼は必ず宗教の神は超人間的のものであるとか、全能なものであるとかいふやうな知識

を豫め持つて居つたに相違ない。コーベンが神の本質をば人間道徳の本質として演繹した場合にも、彼は恐らく猶太教の神を宗教の神として居つたであらう。カントにしてもコーベンにしても、彼等が演繹に先だつてすでに知つて居るその宗教の神に相當したものと、彼等が論理的に必然とするそれが演繹から演繹して、その神の思惟必然なることを立證したものであらう。そこでこそ演繹による宗教の神の理解であるといひ得るのである。そこに又、カント主義の哲學が *quaestio juris* の學であるといはるゝ所以があるのである。隨つて、カント主義に於ては、宗教哲學は宗教の權利の學問、即ち宗教はいかにして可能なりやといふ問題を扱ふ學問である。これによつて宗教の權利が明かになれば、自ら宗教が幻覺でなくして眞理であることが證明されることになるのである。この意味に於て、宗教の演繹的理眞理解といふことは、宗教の基礎づけといふことと同義であるともいひ得るのである。何とならば、宗教の基礎づけといふことは、宗教の普遍妥當性を確立すること、普遍妥當性を確立するといふことは、宗教が思惟必然なることを論證すること、思惟必然なることを論證するといふことは、何か既知の普遍より宗教を導出すことに外ならぬからである。

宗教の演繹といふことが、何か既知の普遍より宗教を導出すものゝ任意的命名ではなくして、眞に宗教の演繹であるためには、演繹の以前にすでに何等かの方法で宗教が知られて居らねばならぬし、又實際知られて居るといふことは、宗教を演繹しようとする動機を見ても理解せられるであらう。抑、何の爲

に宗教をば何等かの普遍から演繹しようとするのであるか。もしも宗教が何等疑はれる餘地のない眞理であるならば、それはもはやそれ自身普遍であるから、わざぐ他の普遍から演繹される必要はないであらう。ところが、宗教には自然科學や道徳の立場から見ると、それ等と矛盾したこと、少くとも理解し難いことがかなり澤山にある。例へば、クリストの復活昇天だとか、不死不滅だとか、時空を超えた神だとか、善惡の彼岸だとか、天國だとか、西方十萬億土の極樂だとか、大罪人の救濟とか、何とかいふやうな宗教の諸觀念は、自然科學や道徳からは容易に理解さるることができぬのみならず、矛盾であり、虛偽であり、迷信であり、幻覺であるとさへ思はれるであらう。この場合に、もしもそれ等の諸觀念が迷信でも、虛偽でもないといふ事を明かにしようと思ふならば、何等か誰も承認しなければならぬ普遍から、必然なるものとしてそれ等を論證しなければならぬであらう。カントが宗教の諸觀念をむしろ自然科學的普遍の上位に於ける道徳的普遍から演繹しようとし、シユライエルマッヘルが道徳的普遍よりも更に上位に於ける藝術的普遍から演繹しようとしたのもこれが爲に外ならぬであらう。これを以て觀るに、宗教の演繹、もしくは論證の場合には、演繹され、論證されるものが何等かの仕方で豫め與へられて居ることは明かなことである。いかに徹底した演繹でもかかる與料なくしては、到底宗教の演繹とはいひ難いであらう。それであるから、宗教の演繹の場合には、演繹されたるものが宗教の與料、しかも正しい與料と同一のものでなければ

ばならぬといふことが前提されねばならぬ。然らば、宗教の演繹的理解には、それ自身によつては理解されない假定が含まれて居るといはねばならぬ。宗教の演繹的理解が、宗教の無假定な根本的理解としてはなほ不十分なものであるといふ所以はこゝにあるのである。吾々が、從來の宗教哲學に對して嫌焉たるのは、それがその必然な假定であることの宗教の與料を無視し、或は輕視するに因るのである。演繹の過程が論理的にかなり嚴密であるに拘らず、演繹の結果が宗教の演繹としては、甚だしく不満足のものであると吾々に感じられるのは、その演繹の假定である宗教の正しき與料を缺くが爲である。哲學者が宗教の正しい與料を持たずして、只、論理的の立場より超越的なものを演繹して、それを直ちに宗教の神となし、それに基いて宗教を理解せんとする如きは、宗教哲學としては最も戒められねばならぬことである。然るに、在來の哲學者が演繹的に宗教を理解しようとする場合に、往々この重戒を彼るが爲に、宗教の理解とは只名のみに終つて、事實上は何等宗教の理解ではなくなつてしまつて居るやうなことが決して少くないといふことは、苟くも多少宗教の與料を持つて居る程の人ならば、容易に看破し得ることである。

## 三

かくの如く、宗教の演繹的理解、即ち在來の宗教哲學が、眞に宗教の哲學である爲には、宗教の

與料を假定する。隨つて、この與料は演繹的理解とは異つた方法で理解されねばならぬ。茲に於て、問題は宗教の權利といふことから、宗教の事實といふことに推移するのである。從來は、宗教の事實は、通常は、經驗的宗教學としての宗教史や宗教心理學によつて取扱はれて居つたのであるが、これ等の經驗的宗教學によつて取扱はれた事實は、なほ一層根本的な意味に於ての事實を豫想するものである。經驗的宗教學は宗教の經驗科學である以上、宗教的な經驗的事實を對象としなければならぬが、それはある經驗的事實が宗教的であるといふことをいかにして定め得るであらうか、これを嚴密な意味に於て定める爲には、「宗教的」といふ意味をまず明かにしなければならぬであらう。ところが、宗教史にしても宗教心理學にしても、宗教的な事實から出發するものであるから、それ等には既に何等かの意味に於て、「宗教的」といふ意味が定められて居らねばならぬ。もしも「宗教的」といふことが、單に研究の便宜上、任意的にのみきめられたものであるならば、さういふ概念の下に組立てられたる宗教史や宗教心理學は、嚴密な意味での宗教の學問とはいひ難いであらう。それ等が嚴密な意味での經驗的宗教學であり得る爲には、「宗教的」といふ概念は嚴密にきめられなければならぬ。或は、經驗的宗教學では、嚴密なる意味での「宗教的」といふやうなことは、歸納的研究の結果始めて明かになるものであつて、研究の出發點に於てきめらるべき筈のものでないといふであらう。併し、經驗的宗教學の謂ふ所の嚴密な意味での「宗教的」は、研究の出發に先だつ

てあめられた「宗教的」の下に蒐集せられたる材料から歸納された共通性に外ならぬから、さういふ意味での「宗教的」が嚴密なる意味で成立する爲には、既に、それを條件とし、それに先行する「宗教的」が嚴密にきめられてあらねばならぬであらう。これ、吾々が經驗的宗教學の取扱ふ事實よりも、更に根本的な事實があるといふ所以である。この事實は最も根本的な意味での「宗教的」であるから、宗教に關する凡ての學問の出發點であつて、經驗的宗教學の根本假定であるのみならず、前に述べた演繹的宗教哲學の眞の與料でもある。この「宗教的」は、この意味に於て、演繹的に歸納的に理解されるものではなくして、何か特殊の方法によつて理解されねばならぬものである。茲に、今迄意識的にはあまり課せられたことのない、新しい、しかも、重要な問題が在るのである。これこそ、吾々が宗教哲學即今の中の中心問題といはうと欲するところのものである。

最近の宗教哲學に於ける諸種の新しい問題は、多くこゝに源を發し、且こゝに朝宗するとも見られる。從來の宗教哲學の所謂規範や、經驗的宗教學の所謂事實とは異つた意味で、この頃本質 (Wesen) と稱せられて居るものゝ問題は、この問題に外ならぬ。宗教理解の最も新しい方法として、學界の視線を集めて居るウォッバーミンの宗教心理學的循環方法 (Methode des religionspsychologischen Zirkels) や、シェラー一派の宗教現象學的方法 (religionsphänomenologische Methode) は、この本質問題を解く爲に、考へ出された方法である。而して、この問題や方法が單にこれまでの宗教哲學や經驗的宗

教學のそれ等と異つて居るといふだけではなくして、それ等の根本假定であると考へられて居るにとば、ウオッパー<sup>1</sup>が、從來の宗教哲學が最も根本的な問題として考へて居つた宗教の權利の問題、即ち、眞理問題を、本質問題に照して扱はうとする（„die Frage nach der Wahrheit der Religion im Licht der Wesensfrage behandelt.“ Das Wesen der Religion. S. VIII.）又、宗教の本質即ち「特別に宗教的なる」（„das spezifisch Religiöse“）を、宗教心理學的循環法によつて考へる所の如きのであつて、到底、經驗的心理學の及ぶない所でない所考へ（a. a. O. S. 9）から、宗教の現象學的作用論（„Aktlehre“）も、所謂宗教心理學とを截然と區別し、宗教的作用は、宗教の心理的過程とは全然異つたものだ、むしろ後者は前者を假定するものである、と主張（Vom Ewigen im Menschen, S. 365, 371）更に、宗教の哲學的本質認識は、宗教に關するあらゆる哲學的科學的研究の究極の哲學的基礎である、と考へて居る（a. a. O. S. 374）を見ても明かだ、ある。又、<sup>2</sup>「宗教的體験」（„Die religiösen Erlebnisse“）に於て、事實研究（„Tatsachenforschung“）と本質研究（„Wesensforschung“）とを區別し、後者が初めて前者に對して確實なる方法的基礎を交附するところ（a. a. O. S. 9）、「ワインクラー<sup>3</sup>」の「現象學と宗教」（Phänomenologie und Religion）に於て、事實的存在的根柢に本質的存在的あるのであつて、本質的存在的根柢に事實的存在的あるのではないから、本質的存在的存在は事實的存在的存在から歸納法によつて抽象化されるべきである、といひ

とを說く。本質に向ふ現象學的宗教心理學は、非經驗的な心理學であるとして居る (a. a. O. S. 14—29)。その他、ヨセフ・ガイザーの「マックス・シエラーの宗教現象學」(Max schelers Phänomenologie der Religion, 1924.) や、ヒーリュ・ブルチヴァアの「宗教の基礎づけ」(Religionsbegründung, 1923) 等、宗教の本質に關する研究は次第に多くなり、現今の宗教哲學に於ける興味の中心となつて來た。

この新興の本質學と、從來の宗教哲學と、果して孰れが宗教哲學として本來のものであるかは、且らく措くとしても、この本質學が、從來の宗教哲學や宗教心理學などの想到しなかつた領域を開拓して、事實上、宗教理解に將に大なる貢献を齎らねうとしつゝあることは、何人も認めねばならぬであらう。而して、その本質的貢献は、宗教のありのまゝの認識を提供するにある。ありのまゝとは、意識に與へられたまゝといふことである。意識に與へられたまゝとは、合理化されたり、實在化されたりせられない以前の根本與料 (Urgegebene)、即ち、意識の直接與料である。

從來の宗教哲學は、宗教を合理化して、この根本與料とは非常に異つたものにしてしまつた。例へば、カントの如きは自分の認識論から見ては、神の存在といふやうなことや、不滅といふやうなことは不合理であるから、それ等を合理的に理解であるやうに、道徳の要請にしてしまつた。併し、合理的には、たとひ、神が存在すると思ふ」とや、不滅であると思ふ」とが理解されなくとも、そ

れ等が意識に直明なことであるならば、それはそのまゝ、宗教的眞理として承認されるべきである。もしも、神が存在すると思ふことが、認識論から見て、合理的でないが故に誤であるといふならば、それは、宗教を理解するのではなくして、むしろ、宗教を合理化し、撥無するものである。又、ヨーエンなどの宗教哲學に見るやうに、道徳の自律性に反するが故に、他律的なる神の恩寵を否定し、自律性にかなふやうにそれを強ひて説明するが如きは、宗教の基礎づけといふよりは、寧ろ宗教に對する暴虐である。從來の宗教哲學は、隨處にこの合理化の暴虐を逞しうして居る。ヴァッバーインが、宗教の合理化は、宗教としての宗教を撥無するものであるとして強く排斥し (Das Wesen d. Religion, S. 459)、ムンヒンが、信仰の合理化は信仰を分解してしまふべし (Die religiösen Erlebnisse, S. 18) のは、この意味に於て、尤なことゝいはねばならぬ。たとひ、理論、道徳又は藝術の理性から見て、凡て、不合理であるにしても、意識に直接に與へられたるものを尊重するといふことは、宗教をありのまゝに理解するには、最も大切なことである。いかに道徳の自律性に反するとも、宗教的意識に直接なる神の他律的恩寵の思想は、どうまでも尊重せらるねばならぬ。それでも、シユラーは、他の思惟の持ち得ない對象を持つ宗教的思惟 das religiöse Denken (Vom Ewigen im Menschen, S. 366)、といふやうなものを認めて、宗教的體験に含まれて居る思想と、論理的の思想とを區別し、ヴァッバーインは、宗教の合理化を懼れて、宗教の眞理問題をさへ、宗教的意識に本

質的に屬する真理關心に基づいて立論し、宗教的信仰に於ける超越世界の存在といふやうなことは、宗教的信仰の條件であるから、これを論證しようとするやうなことは誤つた企である、と考へて居る (Das Wesen der Religion, S. 324)。彼が、宗教の本質の問題は、真理問題を顧みることなしに扱はうとするにかゝはらず、宗教の真理の問題は、本質問題に照して扱はうとするものは、宗教的意識の根本與料を尊重するに據るものなることは、推知するに難くはない。

かくの如く、從來の宗教哲學は、批判主義的といはれて居るにもかゝはらず、なほ、合理化によつて宗教意識の直接與料を虧げてしまつたが、從來の宗教心理學は、又、宗教を實在化する爲に、純粹性に於てそれを把握することができない。宗教心理學は、宗教を心理的過程として見るが、宗教意識の直接與料は、心理的過程のやうに實在的 (substantielle, real) なものではなくして、純粹に意識的なものである。例へば、祈禱して居る時の意識の直接與料は純粹に意識的であつて、決して心理的過程ではない。心理的過程といふやうなものは、宗教的體験が、實在的なる人間精神に及ぼした影響の過程に過ぎぬのであつて、宗教的體験そのものゝ意識内容、即ち、直接與料ではない。それであるから、心理的過程を對象とする宗教心理學は、宗教の意識内容を取扱ふことができないのみならず、宗教を心理的過程と見ることによつて、更に、宗教を誣ふるものである。シエラーが、宗教心理學とは異つた學科として、特に、宗教的作用論 (religiöse Aktelehre od. religiöse Noetik) を

樹立したのは、宗教の實在化を排し、宗教をありのまゝに把握せんがためである。宗教的作用論では、所謂宗教心理學のやうに、宗教的作用の本質を感情だとか、意志だとか、下意識だとかいふやうな心理的なものと見ることによつて、宗教を單なる心理的現象の群にしてしまうやうなことはない。宗教的體驗に於て、心理學的にどんなことが生起するかといふやうなことは、宗教的作用論に取つては、無關心なことである。宗教的作用は、純粹な宗教的意識に於ける「能」の方面である。元來、意識は何かの意識、即ち、現象學の所謂志向的 (intentional) であるから、意識の「能」の方面、即ち、作用の方面と、意識の「所」の方面、即ち、對象の方面とを、その構造に本質的なものとして含んで居る。宗教的意識も、意識である限り、宗教的對象に志向する宗教的作用を本質的に含んで居る。併し、この宗教的作用は、全く志向的であるから、心理的作用のやうに時空上に生起する實在的なものではない。それであるから、宗教的作用論とはいつても、それは、宗教の心理作用を取扱ふ宗教心理學とは全く異つた學科である。

この意味に於て、宗教的作用論は、宗教的作用の本質を感情と見るシュライエルマッヘルや、一層深い意味の感情と見るナトルブや、下意識と見るジエームスなどの宗教心理學に對しても、それ等の及ばざる獨特な領域を占むるものである。ヴォッバーミンが、宗教の本質を理解する場合に、從來の宗教哲學の陥つた宗教の合理化を極力排斥し、トレルチの所謂宗教的アブリオリ、即ち、宗

教の本質もなほ合理化の危険を藏して居ることを看破し、宗教をありのまゝの純粹性に於て把捉しようとする點に於ては、宗教的作用論と目的及び方向を同じうするが、彼がなほ、シユライエルマツヘルやシユームスの心理學的方法を認容し、心理的構造の上に宗教の本質を求めて行く點に於ては、たとひ彼の方法が、單なる「心理學的」ではなくして、「宗教心理學的」であるにしても、矢張り心理學的たるを免れない。無論、彼の方法は、自分の宗教的體験を歴史的現象の中に移情 („einfühlen“) するといふ點で、宗教的であり且、先驗的であり得るでもあらうが、それによつて得らるゝ宗教の本質、即ち、彼の所謂「特に宗教的なもの」は、その論理的構造の問題、即ち、眞理問題に關してゐても合理化の危険は脱して居るが、なほ實在化の危険を藏して居る。宗教の本質を理解する時に、ヴァッバーミンのやうに自分の宗教的體験から出發するといふことが、ヴァインクラーのいふ如く (Phänomenologie und Religion, S. 52) 果して避くべかひれり」とあるか、或は、ブッシュビスドルフの如く (Religionspsychologie und Apologetik, S. 11) 學問の妥當性の爲に避くべかい」とであるか、といふ問題は旦らへ措き、兎に角彼が、宗教を外から説明 (erklären) して來た從來の方法を排して、内から理解 (verstehen) する爲に、彼獨特の方法を樹立したことは、方法論上注目すべき新たリいは、彼の所謂宗教意識の心理學的構造 (Psychologische Struktur) なるものが、純粹に意識的

でないことを以てしても明かである。彼の方法が理解的 (verstehend) である爲に往々現象學的と同一視せられるが、それは、現象學やうに理解的に現象學的構造を明かにしようとするものではなくして、理解的に心理學的構造を明かにしようとするものである。彼が自己の宗教的體驗の移情によつて「特に宗教的なるもの」を定めやうとする點は從來の宗教心理學と異つて居るが、その「特に宗教的なるもの」が心理學的であるといふ點に於ては、なほ從來の心理學の如く實在化の餘澤を存するといはねばならぬ。それであるから、ヴァッバーミンの宗教心理學的方法も、宗教意識の直接與料を捕捉する爲には更に一步深められねばならぬであらう。宗教的作用論こそ正にこの深められたものそのものである。これによつて始めて、合理化からも實在化からも解放されて、宗教のありのまゝが捕捉され得るのである。この意味に於て、現象學的の宗教的作用論は實に劃期的なものといはねばならぬ。

吾々が宗教哲學即今の中心問題と謂はうとする宗教本質の問題は、かくの如き意義を有し、かくの如き開展を示して居るが、こは、從來の宗教哲學に於ける合理化の暴虐と、經驗的宗教學に於ける實在化の桎梏とから脱して、宗教のありのまゝの自然に還らんとする解放運動であつて、即今に最もふさはしい、而も當然なる運動といふべきであらう。無論、この新興の學科によつて宗教のありのまゝが縱へ捕捉され得るにしても、それによつては解き得ない、而も宗教に本質的なる問題が

幾多殘されて居るでもあらう。これは當に次に來るべき問題であつて、或は新しい意味に於て從來の宗教哲學の復活を示唆するものであるかも知れないが、それに進む以前に、なほ新興の學科そのものに就て検討すべき細目の多くがあり、且又、その方法によつて把握すべき諸般の新知識がある。宗教哲學に於ける當面の仕事は事實茲にあり、又あるべきではなからうか。

# 神話學の新展開

松村武雄

十九世紀の後半に「言語學派」及び「自然象徵派」の學說を力強く駁撃して、自己の新學說を樹立した「人類學派」は、廿世紀に入つても、依然として神話學界の寵兒であり續けてゐた。しかし最近に至つては、この學派の學說の光芒だけがひとり燐たる耀さを悉にするわけに行かなくなつた。神話學の補助科學としての心理學、社會學、言語學、史學、工藝學<sup>テクノロジイ</sup>等の進展及びそれ等による神話の綜合的研究は、神話學の研究者にさまざまの新しい知識と示唆とを與へ、その結果として、多くの學的部門から多くの新學說が生れて來た。その或るものは、人類學派の學說に對する叛逆者として、これに駁撃の刃を向け、その或るものはこれを無視するかのやうな態度で、全く未懲の處女地を開拓するに忙しい。かくの如くして現代の神話學界には前世紀に見ることを得なかつた新しい視野と生面とが、あとからあとからと展開してゐる。將來は知らず、過去にあつては、現今ほど多様な神話學說の並存時代を出現したことは嘗て無かつた。しかし新しい神話學說の主要なもの——神話學界

の主流となるべくもの、及び主流とは云ひ得ないまでも、太だ重要な示唆に富む傍系的なものは、これを數個に總約することが出来る。吾人は一々それ等の學說を討檢することによつて、現代神話學の展開趨向を明かにしたいと思ふ。

## II

先づ第一に吾人の目をひくものは、社會學派の活躍である。ゴブレット・ダルヴィエラ氏 (Goblet d'Alviella) が、「宗教學史」(Histoire de la Science des Religions) の論考に述べたやうに、人類學派の宗教及び神話に對する取扱方に大いな不滿を持ち、その缺點として、

(1) もろもろの事實を、その同似に従つて聚結させるに熱意して、その差別を討檢し整理することを怠つてゐること。

(2) 單なる類同の關係を基礎として、もろもろの事實を系統的に連結する」と。

(3) 諸事實をそれ等の構造に於てのみ研究して、それ等の機能に於て研究せざること。

(4) 事實をその社會的環境から引き離して、單に法則的に尤もらしい説明を作り上げること。<sup>(1)</sup>

を指摘する社會學派の間から、神話の本質について、人類學派のそれと太だ異つた學說が生れ出て、現代の神話學に新しい一展開を與へたのは、實に自然の勢でなくてはならぬ。

社會學派は、從來の史學派、自然象徵派及び人類學派によつて唱導せられた「神話とは何ぞや」の學說とは全く、若くは殆んど全く異つた考方を、神話の本原的性質及び職能の上に向けるやうになつてゐる。而して這般の新說の提唱者の代表的なものとして、吾人はソルボンヌ大學教授レヴィ・ブリュール博士(Levy-Bruhl)及び倫敦大學講師ブロニスラウ・マリノウスキ博士(Bronislaw Malinowski)を擧げなくてはならぬ。

レヴィ・ブリュール氏は、一千九百十年に先づ「下層社會の心理的機能」(Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures)を公にして、自然民族の心理の總括的研究として、彼等の全心意に關してある範疇の一般的特質を決定する試みを企て、次いで一千九百二十二年に「原始心意性」(La Mentalité Primitive)を出して、自然民族に於ける因果律の性質作用を考察し、更に昨年に至り「原始靈魂」(L'Ame Primitive)を著して、生命、靈魂、人格に對する自然民族の概念を考察し、進んでそれ等の概念を通して、自然民族は自己の個人性を如何に表象してゐるかの問題を究明することを試みてゐる。

然もまでもなく、レヴィ・ブリュール氏の研究は、自然民族の原始心意を對象としてゐるのであつて、特に神話を對象としてゐるのではない。しかし神話が自然民族の心的產果の一つである以上、當然それは氏の考察範圍に包囊せられるを得なかつた。

氏に從へば、自然民族の心意を強く支配してゐるものは集團的表象 (Représentations collectives) である。而してこの表象は、

(1) 一定の社會集團の全ての成員に共通してゐる。

(2) 一世代から他の世代へと連續的に傳はる。

(3) 自己を個人心に推しつけ、また對象に對する感情を聯關係に個人心に呼び起す。

をその特質としてゐる。而して自然民族の心意即ち原始心意にあつては、

(1) それ等の表象の聯結が、論理的法則に従はず、因果律を超越してゐる。即ち前論理的 (Prélogique) である。

(2) それ等の表象の内容が、相互の間に神秘的な感應を持つてゐる。そしてこの神秘的關係の存在は、集團的表象に於て結びつけられるあらゆる事象の間に共享分與 (Participation) が行はるることを意味す。レヴィ・ブリュール氏はこれを「共享の法則」(Loi de Participation) と名づけた。

レヴィ・ブリュール氏は、原始心意の特質をかく觀じ、而してこの見方を基礎として神話に對した。氏の神話學說の新異性、獨創性はそこから來る。

從來の神話學が研究の對象とするところは、物語としての神話の形式、内容であつた。その理解し説明せんと努むることろは、叙述の進程、事件の結構、物語の筋である。かくて神話の分類は一

たとへばラング氏のそれのやうに物語の形式内容を基礎とする多くの範疇に神話を按配することになる。レヴィ・ブリュール氏はかうした見方を排拒して、

「これは、前論理的、神秘的な心意性が、我々の心意性とは異つた方位を取ることを志するものである。」<sup>(11)</sup>

となした。氏に従へば、原始的心意と雖も神話の中に述べられた事件、冒險、轉變に無頓着ではない。これ等が自然民族の興味と喜悅とを與へるのは事實である。しかし自然民族の心にアッピールする主要なものは、這般の事件、變化——レヴィ・ブリュール氏のいはゆる神話の「正面的內容」(Content positif) ではあり得ない。彼等に強くアッピールしてその注意を惹起し、その情緒を湧立たせるものは、物語の正面的內容を圍繞する神秘的要素そのものである。この要素のみが神話にその存在價值と社會的重要性とを與へる。原始心意に於ては、「共享の法則」が優越的な地歩を占めてゐるが故に、神話は神秘的實在との共同といふ甚だ強烈な感情に隨伴せられてゐる。冒險、功業、文化的神雄の死と復活等が、神話の中に述べ立てられる時、特に聽衆にアッピールするものは、這般の行為者が火をつくり若くは玉蜀黍を栽培する觀念等を部族に與へたといふ如き事實ではない。自分達が現在形成してゐる社會集團とそれ等の行爲者を含む過去の社會集團との共享分與の感じ、現存の社會集團が、神話の語つてゐる時代に實際生きてゐるといふ感じ、「今在るところのもの」と「それ

産み出したもの」との神秘的な聯關係の感じこそ、神話に於ける眞の魅力的成素である。神話に現れる人物が、社會集團と無關係な存在ではなくて、いつも全體としてのその始源であり保持者であるやうに、また最も豊富な神秘力の源泉であり、更に社會集團そのものの力強い象徵であるやうに特色づけられてゐるといふ事實は、神話が這般の感じを本質的な生命としてゐることを證示するものでなくてはならぬ。<sup>(四)</sup> レヴィ・ブリュール氏はかくて、

「原始心意にとつては、神話は一方では社會集團の諸々の時期に於ける自己との連帶であり、他方では自己を繞る諸生存の集團との連帶である。かくの如くして神話は、この連帶感を保持し熾興せしめる手段である。」<sup>(五)</sup>

と主張する。

この主張は、當然從來の言語學派、自然象徵派及び人類學派の見解に基く神話の重要性の順序を轉倒せしめることを豫想させた。言語學派及び自然象徵派の學說によれば、神話は自然物素及び自然現象の説明的物語であることを本質とした。<sup>(六)</sup> 人類學派の學說にあつては、「神話」即「自然説明」の一掃的見解から脱却してはゐるが、然も猶「自然」に對する民族の印象經驗を基調とする神話を第一義的なものとなし、「人事」に關するそれ等は寧ろ之を第二義的なものとする傾向が強いことを否定し得ない。然るにレヴィ・ブリュール氏は神話の本質職能に關する如上の新しい見方に基いて、這般

の傾向に價值轉倒を與へた。

氏に從へば、原始心意に於て重きをなすものは、諸觀念に內存する神秘的要素であつて、客觀的な事象の形相ではない。objectionは知力の問題であるといふ意味に於て、文化人には大切であるが、自然民族にとつては注意の埒外に落つる。原始心意が最も關心するところは、社會集團と其の祖先若くは文化促進者との連帶感である。動植物、日月、星辰、風雨、雷霆の如きも、この連帶感の洗禮を享くことによつて、始めて意識せられ、そして意味を持つて來る。切言すれば、これ等の自然物素及び自然現象は、知力的對象として説明せられることによつてよりも、寧ろそれ等が社會集團と共享分與の神秘的交渉を持つと感得せられることによつて、始めて自然民族の注意圈内に入る。かくて彼等にとつては、第一義の神話は社會集團を中心とするものである。社會集團の人間的若くは半神的祖先や、社會集團の生活の保護若くはその文化を高める存在が主役を演ずるものである。そこに自然現象や自然物素が顔を出すとしても、主位に立つものは依然として社會集團であり、「自然」はこれと連帶することによつて、これに何等かの寄與をなす從位のものと考へられる。

神話の主要な意義及び社會集團に於けるその特質的職能に關する這箇の新しい見方は、また若干の重要な歸結を産み出してゐる。そしてそれ等の歸結がまた從來の神話學說と著しく異つてゐることは當然でなくてはならぬ。

第一に、レヴィ・ブリュール氏は、人類學派の *hypothèses explicatives* の成立の可能性に疑を投げかけた。人類學派は、

(1) 自然民族と文化民族とは、その心理的、論理的活動の性質を同じうしてゐる。  
(2) ただ前者のそれが後者のそれに比して幼稚であり非反省的であるだけである。

といふ見解の下に、神話の真義の説明を試みる。従つて人類學派の學徒一殊にアンドリュー・ラング氏(Andrew Lang)によれば、神話は不合理的要素を内存させてゐる。そして神話の解釋は畢竟するに不合理的要素の合理化である。然るに自然民族と文化民族とは、その心理的、論理的活動の性質を同じうして、ただその程度を異にしてゐるだけであり、而してその程度の差が、神話を産み出した自然民族にとつては合理的なものを、文化人にとつては不合理なものに感せしめるに過ぎない故、若し文化人にして現存の自然民族の心的活動を仔細に考究し、心的程度のピントをあはすれば、神話の解釋説明は容易になると主張する。<sup>(七)</sup> レヴィ・ブリュール氏はこの見解を排拒して、神話を生む心意は、文化人のそれとは全く異つた Orientation を有し、その集團的表象は、「共享の法則」をその主要なものとする、それ自體の諸法則に従ふものであるが故に、神話の文化人に對する「<sup>かか</sup>暁り易さ」それが自身が一の新しい問題となると主張する。<sup>(八)</sup>

第二に神話の流動變化の問題についても、レヴィ・ブリュール氏は、人類學派のそれと對蹠的な考方

を呈示してゐる。神話は時代の推移、文化の進展と共に、次第に複雑化し次第に變轉する。而して「人心作用の同似」を主張する人類學派は、さうした神話の變轉複雜化を承認はするが、それにも拘らず神話の意味の把握は、依然として可能であるとなす。何故なら時代の推移、文化の進展がいかに深大であるとしても、各時代、各文化に於ける民衆の心理的活動の差はやはり「質」の上の差でなくして、「程度」の上の差であるからである。然るにレヴィ・ブリュール氏に従へば、時代の推移、文化の進展は、つぎつぎに相異なる一定の社會類型を産み出す。そして一定の社會類型は、各々おのれに特有な心意性を有する。このことは當然、異なる社會類型は異なる心意性類型に應じて成立してゐることを意味する。而して文化民族は今日に至るまでに、多くの異つた社會類型の階層を経てゐるが故に、比較的原始的な社會類型の中で發生した神話は、文化人の耳目に觸れるに至るまでに、多くの異つた心意性のために大きな變化を蒙つてゐる筈である。然るに吾人は、つぎつぎの社會類型に特有な心意性—それは吾人の心意性と質的に異つてゐる—の繼起的作用に正確に追隨し理解することが殆んど不可能であるが故に、かうした變化を受けた神話に對して、その變轉進展の跡を辿り、既に失はれた成素を見出し、徐々に附着した誤れる概念を正すことは、殆んど可能以上のものでなくてはならぬと云ふ。

かくの如くして、レヴィ・ブリュール氏は、從來の神話學が認識しなかつた神話の社會文化的職能を

新たに發見し、而してその歸趨として神話の本質、重要性の關係、意義解釋の難易等の諸問題に關して、多くの獨創的生面を展開させた。これ實に神話學に對する大きな貢獻でなくてはならぬ。しかし一面から見ると、氏の研究法や、それによつて到達した斷案に對しては、可なり異論が多い。マーセル・モース氏 (Marcel Mauss) が既に指斥してゐるやうに、レヴィ・ブリュール氏は、自然民族の心意に於ける各範疇の考究から始めないで、いわなり全心意に亘つてあらゆる範疇の一般的特質を論決しようとした。斯て氏の斷定は、稍々危ふる概括觀に墮し、稍々濃厚な形而上學的臭味を帶びざるを得なかつた。氏の研究法に、「原始人がいかに反應するかといふことと、何に反應するかといふこととの混同」を見たバートレット氏 (F. C. Bartlett) の批難、氏の原始的心意性の解釋に於て一特徵をなす前論理說 (Prélogisme) の成立を疑つたルロワ氏 (Olivier Leroi) やアリエー氏 (Raoul Allier) の反對論は、かうしたところから起つてゐる。そして氏の新しい神話學說は、氏が觀じた原始的心意性の特徵を基礎としてゐる推斷であることが多くて、事實からの歸納であることが甚だ少ないから、氏自身の言葉を用ふるなら、

『もし自然界に於ける多くの存在や事物の知覺が、原始社會の心意性にとつて全然神祕的であるとするならば、神話に於ける同一の存在や事物の詮表も亦同じく神祕的であるではなからうか』<sup>(10)</sup> といふ推測を前提としてゐるから、もし原始的心意性の一般的特質に關する氏の斷案が多少とも不

確實であれば、氏の神話學說も或る程度まで動搖せざるを得ないのである。且つまた氏の學說の功績は、多くは消極的であつて、積極的ではない。從來の神話學が陥つた、若くは陥り易い若干の組織的な迷誤を避けしめる點—即ち從來の神話の分類が、また神話の解釋が成立し難い所以を指摘した點では功績があるとしても、氏自身が告白してゐるやうに、積極的に從來の方法に代つて、神話を *genera* に *species* に分類する原理を與へてゐない。また神話の意義を解釋する正確な方法を呈示することもなく、更にまた神話と宗教的儀式との關係にも正的な光明を投ずることがない。<sup>(11)</sup> そこに吾人の氏の學說に對する少なからぬ不満が存する。

神話とこれを産み出した社會集團との間の有機的共享的關係を高調し、神話を目して實生活の圓満な遂行と無關係な『慰みもの』となした見方を打破し、神話の職能に新しい意義を見出さうとする傾向は、現代神話學の特徵の一つである。這般の傾向の代表者としてレヴィ・ブリュール氏を擧げた自分は、更にブロニスラウ・マリノウスキ氏に眼を向けなくてはならぬ。兩氏の學說には、顯著な相似性が含まれてゐると同時に、微妙な差別性が潛んでゐる。兩者を仔細に比較討檢することは、やがて兩者をよりよく理會することとなり、從つてまた神話の現代的趨向をより明確に擗むこととなる。

マリノウスキ氏の新しい神話學說は、一千九百二十六年に發表せられた「原始心理に於ける神話」(Myth in Primitive Psychology)に集積せられてゐる<sup>(11)</sup>。

レヴィ・ブリュール氏が、自然象徴派、人類學派の學說に抗爭したやうに、マリノウスキ氏も、エーレンライヒ (Ehrenreich)、ジーケ (Siecke)、ウインクラー (Winckler)、フローベニウス (Frobenius) 等によつて支持せられてゐる自然象徴說<sup>(110)</sup>及び人類學派の諸學說中の或る部分を否定して、彼等が見なかつた新異な或る力を神話に見出さうと努めてゐる。

マリノウスキ氏の觀るところでは、自然象徴派は神話を目して、自然現象の rhapsodic rendering となし、人類學派は神話を解して、自然現象の説明—原始科學の一種となす。氏は這般の學說を駁撃して、

「これ等の心的態度は何れも原始文化に於て目立つた役を演じてゐない。兩者は何れも原始的な神話の形相、それ等の社會的關係若くは文化的職能を説明することが出來ぬ。」<sup>(111)</sup>

となす。氏に從へば、原始人は甚だ局限せられた程度に於てのみ自然に對して純然たる藝術的若くは科學的興味を持つ。かくて彼等の觀念及び神話には「自然」の藝術的象徴主義若くは科學的説明主義を容るる餘地が殆んどない。我々が神話に見出すところの人物及び存在は、物語の表面に現れてゐるが儘の人物及び存在であつて、隠れたる諸實在の象徴でもなく、また物語の説明的職分を主張しようとしてもゐない。<sup>(112)</sup>

それならば神話の本質は何であるか。マリノウスキ氏はこの問題に關して一新創見を呈示してゐ

る。曰く、野蠻な集團社會に於ては、即ち神話が原始的な、生きた姿で存してゐる限りでは、それは、單なる物語ではなくて、生きた實在である。太初に嘗て生起して、その後繼續的に世界と人類との運命に作用してゐると信せられる生きた實在である。自然民族には、自己の現存の實在社會の源頭として、より大きな、より割切な太初的實在の世界が考へられてゐる。そして

(1) その太初的實在世界は現在の生活運命諸活動を供給し

(2) その世界を知ることが、現在の社會に於ける祭儀的、道徳的、社會的行動の契機<sup>モチナフ</sup>を與へ、またこれ等の行動をいかに行ふかの指圖を與へる。

と信じてゐる。神話とはかういふ意味に於ける太初的實在性の記述である。かくて現存の祭儀、慣習、道徳的法則、社會組織は、神話に記述された太初的世界の諸々の出來事のそれぞれの後代的產果であり、「神話はこれ等の文化的諸現象を生起せしめた眞の原因である」と信せられた<sup>(二六)</sup>。

それならば、マリノウスキ氏は神話を以て一種の歴史であるとなしてゐるであらうか。吾人は之に對して否と答へなくてはならぬ。それは氏がリヴァス氏 (Rivers) 等によつて代表せられてゐる神話學上の歴史學說を否定して、

「自然的環境と同じく、歴史があらゆる文化的產物——從つてまた神話に深大な印象を殘したことは、拒み得ない。しかしあらゆる神話體系を單なる年代記となすことは、正しい考方ではない。」

となしてゐることから容易に推知せられる。尤も氏が意味するところの一太初的實在世界の記述として神話は、歴史とどう違つてゐるかにつきては、氏は明確な説明を與へてゐない。しかし氏の論旨から推して行けば、神話の内容は、史學派の解するやうな客觀的史的事實ではなくて、自然民族の主觀的な考方に基く史的事實である。だから自然民族にとつては史的事實と思はれても、文化人の目から見れば、「かくあるべし」といふ理想的な事柄と、「かくかくであらう」といふ想像的な事柄とが、若干の客觀的史實と混融してゐるわけである。そしてマリノウスキ氏は、その意味で史學派の見方に於ける歴史ではないと考へたのであらう。

マリノウスキ氏は、神話の本質につきて上述のやうな見解を抱き、而してこれを實證するために、ニューギアナの北東に横るトロブリアンド諸島 (Trobriand Islands) の民間信仰を擧げてゐる。氏の言ふところに従へば、島民はその有する説話に三つの異なる稱呼を與へてゐる。ククワネブ (Kuk-wanebu)、リブウォグウォ (libwogwo)、及びリリウ (liliu) がこれである。第一は *fairy Tales* で、一日のうち若くは季節の折々の團樂の興味を添へるために語られるもの、即ち一種の *act of sociability* であり、第二は傳説に當り、民衆によつて經驗せられ、若くは經驗せられたと信ぜられる異常な現實の記述である。之に對して神話に當るところの第三は、社會的律法、道徳的規定、祭儀等が、その正當さの是認を要求するとき、それ等のものの古さと神聖さと實在性とを保證するために語られる

のが常である。即ちトローブリアンド島民の間にあつては、民謡が娛樂のためのものであり、傳説が social ambition を満足せしめるものであるに對して、神話は、啻に眞實なものとしてばかりでなく、神聖なものとして、高度に重要な文化的役割を演じてゐるのである。<sup>(15)</sup>

マリノウスキ氏はこの事實から推して、神話に對して今までの學徒が知らなかつた新職能を見出した。即ち氏に從へば、神話は、社會集團に於けるあらゆる文化事象の保證であり charter である。それは道徳律を擁護し強健にし、社會制度、風習、儀式の合宜性を裏書きし、集團生活を指導する實際的法則である。かくて神話は知力的説明でもなく、藝術的な imagery でもない。單なる閑散的興味の道具や作爲的叙述では猶更無い。それは人類文化の vital ingredient であり、實用的實踐的性質に飽満した、重要な文化力である。神話が集團生活文化の保證であり先行であり charter である」とは、何か新しい事象が生起して、神話の justification の基礎が侵害せられるやうになつた場合、神話の構成内容が直ちにそれ等の新事象に對して順應を試み、その再調整によつて、保證券である役目の行使を持続するに不都合なからしめようとする現象から見て明白である。<sup>(16)</sup>

かくの如くしてマリノウスキ氏の神話學説は、レヴィ・ブリュール氏のそれと微妙な同似と差異とを含んでゐる。即ち、

(1) 兩者とも、神話を社會生活文化から遊離させて考へ易い從來の傾向を排拒して、これに缺く可

らざる活力と考へた。しかしレヴィ・ブリュール氏が、過去の生活文化と現在のそれとの連帶感及び外的自然とそれに圍繞せらるる社會生活との連帶感を保持し熾興せしめるといふことに、神話の活力を認めたのに對して、マリノウスキ氏は、太初的實在の正當剝切な出來事として、現在の社會生活文化の合宜性に對する是認力、保證力をなすといふところに、神話の活力を認める。

(2) 兩氏ともに、神話の存在と作用とが、單に物語を話すといふ行爲を超越して、現實生活の動きを支配することを主張する。しかしレヴィ・ブリュール氏は、その支配を主として神祕的心意を通しての支配となすに對し、マリノウスキ氏は、これを實用的若くは實踐的な感情意欲を通しての支配となす。

(3) 兩者とも探求好奇の如き知力の自然現象に對する活動を神話に於ける第二義的なものと見る。しかし「自然」が神話に誘導せられるやうになる機縁に關しては、兩者の考方が異つてゐる。

レヴィ・ブリュール氏は、原始人が過去の社會集團と同じく自然も亦現在の社會集團と神祕的に共に享分與してゐると感得するところに、自然が神話に入り来る機縁が存するとなす。之に反してマリノウスキ氏によれば、自然が神話と結びつくためには、二個の連鎖が要求せられる。

(イ) 外的世界の或る形相が人間生活に或る利害關係を持つといふことの感得。  
(ロ) 或る自然現象の合理的及び經驗的支配を呪術によつて補足しようとする要求。

がこれである。即ちレヴィ・ブリュール氏にあつては、機縁は超實用的であり、非目的的であるに反し、マリノウスキ氏にあつては、それが實用的であり目的的である。

かくの如くして兩氏の學說は微妙な同似と差異とを以て相並行し、また相背馳しつつ、神話の本質觀及び職能觀に於て、現代神話學界に多くの新しき視野を開拓してゐる。

しかし自然是飛躍を許さぬ。マリノウスキ氏の學說の新味も何等の先行學說が無いといふ意味での新味ではない。心理學者にあつてはヴァント氏の如き、社會學者にあつてはデュルケイム、ユベル、モース氏の如き、人類學者にあつてはフレーザー、クローレー氏の如き、更に古典學者にあつてはジーン・ハリソン女史の如き、みな多少とも社會構成の諸々の norm と神話との有機的關係を認容してゐる。マリノウスキ氏の學說は、これ等の學徒一氏自身が云ふやうに殊にフレーザー氏の學說を承けて、更によく這般の關係を實證し、また神話に關する社會學的學說をより正確にし明瞭にし組織化したところに、その存在の理由と價値とが存してゐる。ただし自分の見るところを以てすれば、多少の遺憾が無いではない。即ち、

(1) 氏のいはゆる太初的實在世界の記述としての神話と、從來の史學派のいはゆる歴史としての神話との本質的差異が、氏によつて明かにせられてゐないこと。

(2) 氏の學說の眞實性を裏書する證徵資料が甚だ稀少であつて、殆んどすべてが單なる主張である

こと。氏は自己の學說を組立てる證徵資料として、單にトロブリアンド諸島の神話のみを採つてゐる。かくて氏は、

(イ) 他の地方、他の民族の神話も亦トロブリアンド諸島のそれのやうな性質職能を實際に有してゐることを明かにする義務を有す。

(ロ) 神話が文化力でなくて、單に社交的興味の具として存在してゐる地方があるとなしてゐる人類學派——殊にラング氏が舉示した神話を討檢して、その然らざることを證示しなくてはならぬ。

### 三

神話學の目覺しい新展開として、近時斯界の瞠目の一中心となつてゐるのは、精神分析學派が唱導し始めた警拔尖異な神話學說と神話解釋法とでなくてはならぬ。

今から三十年前にウイン大學の精神病學教授ジグムンド・フロイド博士 (Dr. Sigmund Freud) が、ヒステリーの一新療法に關する論文を公にし、續いて精神分析學 (Psycho-Analyse) と稱する新心理學を樹立したことは、人のよく知るところである。學界はその諸學說の奇異なのに一時失心狀態に陥つた。しかしその狀態から脱すると、争うて同氏の學說を祖述し敷衍するやうになつて、今

日では萬國分析學會が設立せられ、歐米諸國に亘つて多くの斯學研究機關が生れ出るの盛況に達してゐる。Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse の如く、Internationale Psychoanalytische Bibliothek の如く、また *Imago & Psyche* の如く、ある。

精神分析學は、本來精神病的心理、性慾心理を研究對象とする科學であつた。然るに斯學の研究者は、精神病が一方に於て人類の心的產物である藝術、宗教、哲學等と顯著な Correspondence を示すことを認容し、

「ヒステリーは藝術的創造の戯畫であり、强迫神經病は宗教の戯畫であり、偏執狂は哲學體系の戯畫であると云ひ得る。」<sup>(11)</sup>

として、而して這般の Correspondence の存在を根據として、精神分析學のもろもろの學說を提げて、藝術、哲學、宗教、神話等の研究解釋にまで進出して來た。かくの如くして神話學界に精神分析學派なる新しい一學派が生れた。

精神分析學派の主張するところによると、

- (1) 人間は幼時からあるかの如きの性的願望を有してゐる。
- (2) しかしそれ等の性的願望は、道徳、律法、風習、社會制度等のために監視抑制せられて、自由な發現をなすことが出來ぬ。これを抑壓作用 (Verdrängung) と名づくる。

(3) 抑壓作用を受けた性慾衝動的な願望は、外的發出を沮止せられるために、無意識界に沈下し堆積して、それが性的錯綜 (der sexuelle Komplex) — 「口渴醉錯綜」(Narzissmus Komplex)、男根羨望 (Penisneid)、「經水錯綜」(Menstruationskomplex)、「墮莖割除錯綜」(Kastrationskomplex)、「俄底浦斯錯綜」(Oedipus Komplex) 等を生ずる。

(4) これ等の無意識的性的錯綜は永久に無意識界に生れ續け、抑壓作用が缺漏するに至ると、表面に顯現して来る。

(5) 抑壓作用の缺漏してゐるといふは、種々あるが、その主要なものは、睡眠の世界と物語の世界とである。かくて性的錯綜が睡眠の世界に浮び出でたものが夢であり、物語の世界に浮び出たものの一種が神話である。

(6) 故に無意識界に沈下する性的錯綜は、夢及び神話の潜在的內容 (latente Trauminhalt) であり夢そのもの神話そのものは、兩者の顯在的內容 (manifeste Trauminhalt) である。

(7) 潜在的內容が顯在的內容として外的な表出をなす場合には、種々の機能が行はれる。象徵 (Symbolisierung)、壓縮 (Verdichtung)、轉移 (Verschiebung)、描寫 (Darstellung)、第一次推敲 (Selbständige Bearbeitung) 等がこれである。

(8) 故にこれ等の機能を心得てゐて、顯在的內容としての神話を潜在的內容に還元すれば、神話

の真正の意義を把握することが出来る。

精神分析學派は、この學說を提げて、勇敢に神話學の世界に進出して來た。かくてフロイド氏の解釋に従へば、エーティボスが自ら知らずして、おのが父ライオスを殺し、またおのが母イオカステと夫婦の契を結んだといふ希臘の悲劇的な神話は無意識的願望としての二種の性的錯綜即ち男兒が母に性的愛着を感じ、母愛を專有せんとして父の排除を願望する心理である「母息子錯綜」(Mutter-Sohn Komplex)、及び女兒が父に性的愛着を味ひ、父愛を獨占せんとして母の除去を願望する心理である「父娘錯綜」(Vater-Tochter Komplex)の説話に於ける顯現であり、神話學にいはゆる「棄兒型」(Exposed Child Type)の物語たとへば伯來のモーゼ、羅馬のロムルス及びレムスの物語に於て、生兒が箱若くは籠の中に密閉せられて水に棄てられるのは、出産の過程を詮表する一群の象徵である。即ち箱や籠は子宮の象徵であり、水は羊水の象徵である。またシーザー・ディ・ダリ氏 (C. D. Daly) 氏が「印度神話と去勢錯綜」(Hindu-Mythologie und Kastrationskomplex) の中で試みた解釋によれば、印度のカリ女神の表象及び神話は、性的錯綜の一つであるところの「男根割除」の無意識的願望の現れの典型的なものである。氏は云ふ、カリ女神は巨人から斬取つた頭、腕、手をおのが腰に垂れて、夫なるシヴァ神の死體の上で踊り狂うてゐる。然るに頭、腕、手等は男根の象徵であるが故に、これ等を斬取つたといふことは疑もなく去勢を意味する。而して殺された巨人等は、その額に

*savitenkaste* の標印をつけてゐる。このことはカリ女神の敵者が同時にその近親者であつたことを示す。ところで性的憎惡、男根羨望、去勢幻想等の性的錯綜は、本原的には他人に向けられる前に、先づ直接に近親の上に向けられるといふことは、精神分析學の原理の一つである。かくて女神の表象及び神話は、畢竟するに、

(1) 子供若くは女性が男性の近親殊に父若くは夫の陰莖に對する無意識的な羨望

(2) その羨望から起る男性殊に親父若くは夫の憎惡に因する男根割除の無意識的願望

が、抑壓作用の缺漏した説話の世界に浮び出たものと解釋するのである。<sup>(113)</sup> 更にまたフリューゲル氏は、アテナが永遠の處女であり、どうしても男性を近づけぬ女神であることを説く希臘神話を解釋して云ふ、アテナはその胸甲に蛇髪の女魔メデュサの頭をつけてゐる。而してメデュサの頭は一の男根象徴——男性の性慾的追迫から女性を保護するところの陰莖の象徴である。これを目撃するすべてのものは、情慾の衝動を喪失してしまふ。かくてアテナは永遠に處女性を保つのであると。<sup>(114)</sup>

此の如きは精神分析學徒の神話解釋の二三の實例を示したに過ぎぬ。この學派に屬する學徒は、ジョーンズ氏の如き<sup>(115)</sup>、シユテルケ氏の如き<sup>(116)</sup>、ランク氏の如き<sup>(117)</sup>、アブラハム氏の如き<sup>(118)</sup>、ホルネー氏の如き<sup>(119)</sup>、みな相引援して、神話の意義の解明に多様な性的錯綜を持ち出し、警抜新奇な説明が滔々として盡くるところを知らず、眞に現代の神話學界に一生面をひらく偉觀をなしてゐる。

精神分析學派の神話學界への進出は、確かに若干の功績と價値とを有してゐる。彼等の神話解釋は、從來の神話學說に缺如してゐた心理的探究を呈示するものとして、可なりの刺戟と意義とを有する。神話の解釋に心理的解釋を誘導したものとしては、これより先、ヴァント氏一派の民族心理學派を擧げることが出来る。しかし精神分析學派の心理的解釋は、民族心理學派のそれとはまた本質的に行方を異にしてゐる。彼等の解釋は、精神病的心理、性慾心理にその基礎を置いてゐるからである。この意味に於て彼等の解釋態度は、神話學に一生面を開いたものと云ふことが出来る。また太だ多種な事物に生殖器の象徴を認める點に於て、從來の性器崇拜說の主唱者——たとへばウエストロップ、ウエーラー、ハナウェー氏等の學說と相類似して、しかも實際に於ては重要な根本的差異を示してゐる。從來の學說としての性器崇拜は意識せられた觀念信仰の問題であり、性器に內存する神秘力の認識の問題であつた。精神分析學派にあつては、それは無意識的な願望の問題であり、病的心理としての性的錯綜の問題である。かくして精神分析學派は、この點に於ても新しい方面を開拓してゐると云へる。

しかし他面から云へば、この學派の學說には、少なからぬ缺陷が伴つてゐるやうに思はれる。

先づ第一に精神分析學に於ける諸々の學說殊に性的錯綜の學說はまだ假說の域を脱し切つてゐない。それはまだ多くの事實によつて實證せられなくてはならぬ。ピー・マックブライド博士は「精神

## 分析學の分析』(Psycho-Analysis Analysed) の中で、

「精神分析學の全構造は、假説の連續の上に立つて居り、而してそれ等の假説は非常に蓋然性に乏しくて、到當之を正當合法な前提として用ふることが出來ない。従つてまたこれ等の假説から治療法を抽出出すといふことは、是認し難いことであり、之を實際の治療に徵しても、それが成功したといふ證據は一つもない。」

と非難してゐる。博士の非難は今日では稍々苛酷に失するの嫌ひがある。精神分析學的理論による實際の治療は、今や可なりの功績を示しつつある。それにも拘らず斯學の學説の中には、まだ單なる假説に止るものも少くない。さうだとすれば、這般の學説を醫學に應用することが稍々早計であると同じやうに、これを宗教學や神話學の上に適用して、さまざまの宗教呪術的現象や神話の意義を解く最も主要な鍵鑰とする態度もまた未だ早急に是認せらるべきものではなく、徐ろに他日の展開のいかんに注目すべきであらう。學説の尖新警抜は必ずしも客觀的妥當性の豊富を意味するものではない。

第二に性的錯綜が假説でなくして、嚴たる事實であるとしても、這般の錯綜がすべての人に内存してゐるか否かは疑問である。然るに神話は個人心理の產物ではなくて、或る社會集團の心的產果である。ある民族若くは部族に共通する心理から生れたものであり、またその共通心理の承認を豫定

して始めて成立し存續するものである。かうした性質のものである神話の解釋に部分的であるか普通的であるかまだ分明しない——若くは普遍的であるとしても、個人差を含まないといふことが分明でないところの性的錯綜を以てするのは、決して充分に安全な解釋法と云ふことは出來ぬ。

第三に精神分析學派——殊にフロイド氏を中心とする一派は、エリス氏が既に指斥したやうに、ヒステリー患者の研究から出立して、そこに獲たところのものを以て、直ちに「夢」に對し「神話」に對せんとしてゐる。この態度が正しいかは大きな疑問でなくてはならぬ。夢を結ぶものや神話を産み出したものが、盡くヒステリー患者であり若くはあつたといふことは考へられぬ。とすれば、精神分析學派は、ヒステリー患者の心理を以て常態の人々の心理及びその產物を律し得ることを立證する責務があるであらう。そして吾人はまだ這般の責務が果されたことを聞かない。

第四に精神分析學派は、神々の表象、附屬物、若くは神話の内容を無意識的願望の發現とする解釋に於て、その願望を常に性慾的なものとなす。吾人はこの點に對して不満を感せざるを得ない。無意識的願望の學說、及びその神話に於ける顯現の學說を假りに是認するとしても、それ等の願望が一律に性慾的なものではなくてはならぬといふことには、大きな疑問が存する。エリス氏は、夢の潛在的內容を目して盡く性的なものであるとなしたフロイド氏の學說を駁撃して、

「フロイド氏は、夢を以て悉く性的な衝動の表現となすが、自分は之に賛同することが出來ぬ。夢

の要素には性的衝動以外のものが有り得る。夢を見る場合には、知力の作用が甚だしく鈍つて、情緒の作用が非常に高まつてゐるから、極めて小さな刺戟が身體の上に加へられても、それが非常に擴大して感せられる。睡眠中に蚤にくはれて、虎の如き大きな動物に咬まれた夢となる如きは、よくある事實である。這般の夢が性的内容を持つてゐるとは、どうしても考へられぬ。」と云つてゐるが、精神分析學派の神話解釋に於ける態度も亦これと同一の批判を蒙ることを餘儀なくされると思ふ。

第五に吾人が嫌らぬ點は、精神分析學派が試みる象徵的解釋が、極めて arbitrary であり、従つて常に動搖し矛盾してゐるといふことである。シヴァ女神の口から垂れた舌は、女陰からの經水の流出を象徵するといふのは、アブラハム氏の解釋である。そしてダリ氏もこれに同意してゐる。然るに他の場合にあつては、兩氏とも舌を目して男根の顯著な象徵となしてゐる如き、またメデュサの頭が、フリューゲル氏によつて男根の象徵とせられてゐるに對して、その口がダリ氏によつて女陰の象徵とせられてゐる如きこれである。この點に於て精神分析學派は、かのクーンやシュワルツの如き自然象徵派、及びマックス・ミュラーやコックスの如き言語學派の神話解釋法に於ける缺陷——同一の神格をして任意に或る時は之を光明となし、或る時は之を暗黒となす缺陷を踏襲するものと云はなくてはならぬ。固より同一神が反対の二物を詮表することはあり得る現象である。大地女神が生成の神で

て、また死の神であるが如き、これである。しかし這般の現象の發生にはそれぞれ原因があり、そしてその原因是説明せられてゐる。それが人類學派や民族心理學派の行方である。然るに精神分析學派は、自然象徵派及び言語學派と同じやうに、何等の説明をも加へないで、勝手に全然相反した象徵を同一事象に認容する。」の行方は甚だ非科學的であるといふ非難から自由であり得ない。

#### 四

現代の神話學の新しい一形相として、吾人はまた劍橋クラール大學の Hon. Fellow であるレンデル・ハリス博士 (J. Rendel Harris) の學說を擧げなくてはならぬ。氏は一千九百十六年から十九年にかけて、『ジョン・ライランズ圖書館會報』(The Bulletin of the John Rylands Library) に、

- (1)『アルテミス禮拜の起原』(The Origin of the Cult of Artemis)
- (2)『アフロディテ禮拜の起原』(The Origin of the Cult of Aphrodite)
- (3)『林檎祭儀の起原及び意義』(Origin and Meaning of Apple Cults)
- (4)『ディオニソス禮拜の起原』(The Origin of the Cult of Dionysos)

等を公にし、後更に之を纏めて The Ascent of Olympus ～題する一書を著した。

氏は、神話學に關して、特に纏つた見解を發表しなかつた。氏が主として努力したのは、神話研

究の實演であつた。しかし前記の諸書を通觀すると、自ら氏の學說が窺ひ知られる。氏は「林檎祭儀の起原及び意義」の第一章に於て、

「民俗のあらゆる研究者は、今猶田園に低廻するさまざまの奇異なる風習を蒐集比較するに當り、番に風習と相交渉するのみならず、更にまた風習の下に伏在する崇拜、誤解せられたる祭儀、失はれたる神々と相交渉することを覺知する。多くの場合、かくの如くして不變の、若くは徐々に變化する民間慣習のうちに殘存する祭儀崇拜は、人類が有した最も早期の信仰及び最も原始的な宗教的行爲であることを暴露する。」<sup>(111)</sup>

と云つてゐる。即ちレンデル・ハリス氏の研究法の根本義は、民間風習を蒐集比較して、そこに潜在する古い崇拜様態を見出すこと、誤解の下にその本原的な形式、内容、意義を扭歪せられた祭儀を正しいそれ等に還元することを第一段とし、かくの如くして收得した崇拜祭儀を通して、失はれたる神々の性質、職能を見出すことを第二段とし、更にかくの如くして知り得た神々の性質職能を推論の基礎として、神の觀念及び表象の進展の過程を見出すことを第三段としてゐると云ひ得る。氏はかうした研究法を先づ古代希臘の神々、風習、信仰、神話に適用した。而して得たところの結論は、

「オリュビアの神々の多くは、植物界の人格化若くは植物界からの放射物である。」<sup>(111)</sup>

といふことであつた。氏に従へば、

「植物は最初生氣<sup>アニミスチカ</sup>的に或る勢能——場合の如何によつて、或は有用となり或は有害となり、一方にあつては慰撫驅除せられ、他方にあつては人間のための勤勞に使はれ能ふところの或る勢能の住息所と考へられた。而してさうした植物の隠れたる生命が、或は動物の形を探り、或は人間の形を探り、或はまた第極的に神の姿を探るのであるが、個々の場合に於て、這箇の人格化の過程を辿ることは困難でなかつた。」

のである。かくしてディオニソスは常春藤からの、アーポロは林檎からの、アルテミスは山蓬からの、そしてアフロディテは曼陀羅華からの放射體であり、従つてこれ等の神々の崇拜は、本原的にはそれ等の植物に對する崇拜であつて、さうした植物が人格化したところに、神々の發生があり、さうした植物崇拜の扭歪せられたところに、神々の崇拜の發生があるとなす。

ハリス氏の神話學説は、かくの如くして一の「植物學説」であり、「田園祭儀基本説」である。そしてその意味に於て、フレーザー氏及びマンハルト氏の學説の部分的繼承若くは部分的進出であると云ふことが出来る。フレーザー氏は、穀靈の信仰に多くの神の原體を觀じた。<sup>（シラフ）</sup> その意味に於て一個の「植物學説」支持者である。しかしこれと相並んで動物の崇拜に多くの神の發生因を認容してゐること、パウサニアスの「希臘記」(Pausanias, Descriptio Graeciae) に施した同氏の註解その他の

明かに證示するところである。<sup>(三六)</sup> マンハルト氏に従へば、古きにあつて廣く民族の想像力を支配したものは、森林、田野、樹木の精靈に對する信仰であり、この信仰は新舊すべての民族の根本的宗教思想であつて、文化の進展と共に司祭詩人の手を通して、社會の上流に高級な神話を生じても、それ等は低級な民間の精靈信仰よりの脱化に過ぎない。故に神話の研究解釋はこの民間信仰に基礎を置かねばならぬと主張した。<sup>(三七)</sup> この意味に於て彼は『田園祭儀基本說』の驍將である。しかし彼は神の窮極的原體を個々の植物精靈に觀する代りに、廣く田野、森林、樹木等の精靈に觀じたのであつた。然るにハリス氏にあつては、おのれが考察するすべての神々の原體を植物—それも食用、藥用植物にのみ求めようとしてゐる。即ち氏はフレーザー、マンハルト氏等の學說を部分的に繼承して、而して兩氏が開拓した以上に精細刻明にその狹い範圍を究明しようとしてゐる。氏の學說を推し進めて行くならば、『神話學入門』(An Introduction to Mythology) の著者レヴィス・スペンス氏 (Lewis Spence) が道破してゐるやうに、

「古い時代の希臘宗教はかくして巫醫の藥園から進化したものであり、而して、一層強い理由でオリムpusそれ自身も乾燥植物の蒐集からの後代的發達である。」<sup>(三八)</sup>

といふことになるであらう。これ實に現代神話學界に投げ出された恐るべき驚異的新奇の爆彈ではないか。ハリス氏の神話學說は確かに、スペンス氏が云つたやうに『偶像破壞的斷案』と稱しても、

決して不當ではない。

しかし自分の觀るところを以てすれば、氏の推斷は、尖新ではあるが、眞實性を缺いてゐると思はれる點が少くない。氏はその新異な神話學說に到達するまでに、植物に關する多數の風習、信仰、祭儀、説話等を拉し來つて、縱横に推理し論議してゐる。吾人はその材料の博搜と歸納的及び演繹的考察の複雜さとには感服させられるが、しかし立證資料の採擇が嚴正を缺いで、非立證的な、若くは時としては反證的な資料に對してさへも、自己の推斷の支持を求めるとしてゐる。また推理の過程に於て、少なからぬ間隙が存してゐるにも拘らず、氏は意識的にか無意識的にかそれ等の間隙を平氣で飛躍してゐる場合が少くない。

かうした推論上の缺陷のために、氏の「植物學說」若くは *hortus siccus* 的學說への到達が危ぶまれるばかりでなく、學說そのものにも、非難せらるべき或るものを作成させてゐる。すべての神の發生原體を植物とする一元論は、自然民族の心に神秘的勢能若くは超人間的靈能の存在を示唆する現象及び事物が決して單一ではなくて、甚しく多様であるといふ事實だけから見ても、可なり成立が困難でなくてはならぬ。且つまた氏は、人心に與へる「<sup>パワ</sup>」の持續性のみに目を注いで、その强度<sup>インテンシティ</sup>を全く無視してゐる。そこにも氏の學說の大きな難點が横たはつてゐる。

しかし吾人はスペンス氏に同じて、ハリス氏の學說を揶揄して、

「氏は剛強であるが故に、我々をして氏に哀憐を乞はしめよ。なぜなら若し氏にして此の上に我が古い神話學的蓄材の價値減却に努めるなら、我々のうちの専門的神話學者たるものは、その蓄材を賣拂つて氏の新弟子として再び生涯を立て直し始める」ことを餘儀なくされるであらう。」<sup>(19)</sup>となすものではない。氏の學説は、

(1) 古くはマンハルト氏の、新しくはフレーザー氏の學説の部分的精細化として、神話學界に少なからぬ示唆を與へた點。

(2) マンチエスター學派の勃興に氣運と機縁とを與へた點。

に於て、相當に神話學界に貢献してゐるといふ意味で、敬意を拂はるべからるのである。

## 五

現代の神話學は、更にまたいはゆるマンチエスター學派の新しい諸學説の提唱によつて、一生面を展開させてゐる。即ちマンチエスターのヴィクトリア大學の解剖學教授（現在は倫敦大學教授）は、一千九百十六年までに『古代埃及人及び文明の起原』(The Ancient Egyptians and the Origin of Civilization)、「早期文化の移動」(The Migrations of Early Culture)、「古代埃及文明の東洋及び亞米利加に對する影響」(The Influence of Ancient Egyptian Civilization in the East and in America) 等を公

にして、在來のそれとは全く異つた文化傳播説を提唱し、而して、その新學説が愈むいゝものか  
の自然な展開として、民俗、信仰、神話等の考察研究が次第に成長し且て elaborate された結果、  
一千九百十九年に「龍蛇の進化」(The Evolution of the Dragon) が生れ、更に一千九百二十四年に  
「象の民族學者」(Elephants and Ethnologists) が現れて、驚目的なKへても、この程の衝動を人類學界  
及び神話學界に與へた。それから暫く、ヤンチエスター・バーリー氏は「世界文化に及せる古代埃及文明の影  
響」(The Influence of Ancient Egyptian Civilization on the World's Culture, 1915.)、「ハムネシアの  
巨石文化」(The Megalithic Culture of Indonesia, 1918.)、「太陽の子」(The Children of the Sun, 1923.)  
「呪術及び宗教の起源」(The Origin of Magic and Religion, 1923.)、「文明の發達」(The Growth of Ci-  
vilization, 1924.)等を公にして、埃及文化が、従つてまた埃及神話が世界の諸地方に傳播するに至つ  
た根本的な動機を闡明し、またゼリア・ナットル女史 (Zelia Nuttal) は「新舊世界文明の根本原則」  
(The Fundamental Principles of Old and New World Civilizations) にて、メキシコの暦法、天文  
學的知識、社會制度の研究を通じて、その文化と埃及文化との關係を窺つてゐる。  
マンチエスター學派に屬する是等の學徒が提唱した諸々の學説は、その細部になるべく、多少の異同  
を見るが、その根本の主張は全く一致してゐる。

スミス氏の主張によれば、巨石建築、木乃伊、包皮切開、黥、皮膚刻疵、人工的畸形化、飛去來器、擬<sup>ノイマード</sup>婉、蛇崇拜、洪水神話等をその主要な形相とする古代埃及の文化——スミス氏の呼んで Heliolithic Culture-Complex となる文化が、紀元前八百年頃から世界の諸地方に移動し始めて、印度、支那、日本、馬來半島、大洋洲、亞米利加等に擴布した<sup>(四〇)</sup>。而して、

(1) 這般の埃及文化の擴布に主要な役を演じたのは、フェニキア人であつた。

(2) 擴布し行く埃及文化は、その途中で東部地中海沿岸のフェニキア領土、東部ア弗利加、亞拉比亞、バビロニアの文化から、多くの重要な添加と變化とを受けた。

(3) 這般の變化を受けた埃及文化が、アーリア族出現以前の印度に流込んで、その文化の發展を刺衝したが、進んで緬甸、インドネシア、亞細亞の東部沿海地、大洋洲まで擴布すると、印度は印度文化がこれに變化を與へた。

(4) 最後にこの埃及文化の流は、インドネシア、ポリネシア、メラネシア、支那、日本から多くの要素を添加せられて、亞米利加の太平洋沿岸に移動し、コロンブス以前の文明の萌芽を栽培<sup>(四一)</sup>ついた。

これが埃及文化擴布の様態に關するスミス氏の見解であるが、更に氏は這般の文化傳播が之を受納した諸地方に發生せしめた文化現象を指摘して、

(1) 方法に於ては多少の相違はあるが、儀式や技巧に於て著しい一致を示す木乃伊の製作。

(2) 巨石建築の生起。

(3) 人類が石として生存する觀念、洪水神話、太陽の子としての王者の起原を説く神話等と密接に關係した偶像の製作。

(4) 太陽崇拜、及び鷹の翼をつけ、而して蛇と關係の深い太陽圓盤の採用。

(5) 包皮切開、黥、按摩術、頭蓋骨、齒、唇、鼻等に於ける人工的畸形化の採用。

(6) リンネルの機械、眞珠その他の寶石及び貴金属、Conch-shell trumpetsの利用。

(7) 採礦冶金術の採用。

(8) テラス灌漑と結びついた農耕法の採用。

(9) 性器崇拜的な觀念及び實修の採用。

(10) スワスチカ (Swastika) 象徵、飛去來器、擬婉等の採用。

(11) 神性を持つ雙生兒の信仰の保持。

等となしてゐる。<sup>(四一)</sup>

かくしてスミス氏は、世界文化單元説を唱導した。その當然の歸結として、神話の起原に關しても、埃及を中心とする單元説を探つてゐる。

「石の中に棲む神、人間及び諸動物に關する、あらゆる豊富な神話群は、死の神秘を解決し運命を出し抜く手段を獲得せんとする古代埃及人の企畫に遡ることが出来る。」

と云ふが如き、多くの民族に於ける樹木崇拜及びこれに關する神話の發生發展を、埃及人が死者を活かす力を内存させてゐると信じた香料の重要視に歸してゐる如きはその一二の例に過ぎず。靈魂觀念、龍蛇信仰、邪視觀念、超自然的存在に關する二元論、基督と惡魔との爭鬭觀、大母女神の發生、聖盃信仰、水の生成力に關する觀念、及びこれ等に關する神話の如き、みなその源流を古代埃及に發してゐるとなす。」

それならば、是等の事象に關する觀念、信仰、神話が、諸民族に於て可なり著しい相違と多様とを示すのは何故であらうか。スマス氏は之に答へて、それは埃及から發したそれ等のものが、諸民族の間に傳播するにつれて、加重的に且つ漸層的に變形作用を享けたからであると云ふ。

(1) 初めさまざまの基本的な技術及び工藝が、古代埃及を含む古代東洋に發生し且つ完成して、次にそれ等が世界の邊縁の地まで次第に擴布せられた。

(2) 古代東洋の文化的傳播の過程が、諸民族の間にあらゆる文化階層的區別を持つ社會を出現せしめた。しかしそれ等の社會の文化的資本は、直接若くは間接に本原的資源たる古代東洋か

ら抽出されたものである。<sup>(四六)</sup>

となしてゐる。

若しバーリイ氏に同じて、古代東洋の文化が諸地に分布せられた過程を考へると、多くの神話系體が世界のあらゆる邊地に住む民衆によつて保有せられてゐるといふ現象の意義について、問題が起つて來ざるを得ない。バーリイ氏はこの問題に關して、

「これ等の神話系體は絶えず神々及び社會の始めにつきて語り、そして埃及その他古代東洋の國國に於て創始成熟の過程にあつたことを知り得る諸觀念を含んでゐる。かくて世界の諸々の集團社會がその諸觀念を古代文化から獲得したものであることは殆んど疑ひない。」<sup>(四七)</sup>

として、諸民族の神話圈が「その資源を地球の或る一點に有した」ことを主張してゐる。かくして南洋、日本等の民衆が自分達を太陽の子となす神話、スマリア、ヘブライ、希臘、愛蘭、印度、支那等の樂園に關する神話の如き、みなその源泉を埃及に有してゐるとなす。日本の蓬萊説話の如きも、またさうであるとされる。<sup>(四八)</sup>（直接には支那<sup>(四九)</sup>であるが）

神話系體に關する這般の單元説の主張者としてのバーリイ氏は、諸民族が持つ信仰や神話の相互的同似といふ現象に關して、當然人類學派の學説と異つた見解を抱かねばならなかつた。人類學派は、この現象を「人心の作用の同似」といふ假説を以て説明してゐるが、バーリイ氏はこの學説を排拒して、

信仰、神話の同似は、人心の作用の同似で説明することは困難である。なぜなら他方に於ては、特別の差異が各社會の信仰、神話の間に見出されるからであるとなしてゐる。而して氏の學説に從へば、

(1) 信仰、神話の同似は、諸民族が信仰、神話の源泉を埃及その他古代東洋に仰いだことからの當然の結果であり、

(2) 信仰、神話の差異は、埃及その他古代東洋のそれ等が諸民族に分布せられる過程に於て、諸地に於て變形作用を享けたことから生起した。

といふ説明が抽出され得るわけである。

パリイ氏は次に神話系體の發生心理に關して、また新創見を示してゐる。氏に從へば、古代人の諸觀念は決して思索から產れたものではない。彼等は直接に自己に利害關係を持つ題目に對してのみ心を働かす。個々の直觀が問題である。無差別に外的 세계의 全部を探求する如きは、彼等に對して何等の動力ともなり得ない。彼等はおのれ等の觀念を盡く端的に直接經驗から抽出した。かくて神話も亦思索の產物ではなくて、經驗—環境に對する直接交渉の產物であり、従つてまた神話の或るものは、史的事實の原始的な傳承である。<sup>(四九)</sup> 氏自身の言葉を用ふるなら、

「世界のあらゆる部分の民衆の神話組織を廣く探索すると、過去の階段や神々の存在が實際にあり得たといふ徵候や、驚異すべき事蹟が可能であつたといふことが明かになつて來る。神話

に記録せらるる過去と、考古學によつて示された過去とを比較するべし、これ等二個の題目に關する知識が積れば積るほど、神話系體が世界の諸邊土の史的改造に一地歩を占むべし」と見出す。天界の諸存在が大地に降つて、人間と相混つた時代に關する、廣く亘る説話の如き、史的事實たることが明かである。何故なら這箇の説話の語られる國々は、支配者達が實際に天界と關係を持つ神靈と見なされた時代の文化形相の實質的痕迹を含んでゐるからである。<sup>(註)</sup>

マンチエスター學派の學說に現代神話學の新趨向を觀するものは、必ずやまたアルバート・チャーチワード博士 (Albert Churchward) の學說を考へなくてはならぬ。博士は『人』としてはマンチエスター學派に屬してゐるといふわけに行かぬが、その所説の上から見ると、同學派と相呼應するあるものを多分に有してゐるからである。氏は『原始人の記號及び象徵』(Signs and Symbols of Primo-rdial Man, 1910)「共濟組合の起原進展と人類の起原進展との關係」(The Origin and Evolution of Freemasonry connected with the Origin and Evolution of Human Race, 1920.)「人類の起原及び進展」(Origin and Evolution of the Human Race, 1921.)「宗教の起原及び進展」(The Origin and Evolution of Religion, 1924.)等を公にして、文化及び神話の傳播に關する學說に新しい視野を展げてゐる。ミッス氏やバーリイ氏と同じく、チャーチワード氏も、埃及の文化——從つてまた宗教、神話の廣く亘る移動過程を以て、諸民族のそれ等の成立の資源であると主張する。しかし這般の結論を抽

き出した材料に於ては、互に相異つてゐる。前二者が主として巨石建築、木伊乃、貝類、船舶等を推斷の資材としてゐるに對し<sup>(五)</sup>、チャーチウオード氏は、主として記號的言語、記號、象徵等を斷案の素材としてゐる。即ち氏は、廣く世界に分布してゐるそれ等を多數に蒐集し、一々その原義を繹ね、その出所に遡つて、

(1) 人類が埃及を最初の故土となし、而して埃及から南は阿弗利加へ、北は歐羅巴へ、東は亞細亞を經由して、その北半は亞米利加へ、南半はオーストラリアへと舊新石器時代の人類が大移動を行つたこと。

(2) 従つて種々の宗教及び神話——たとへば來世の觀念信仰、星辰神話、太陽神話等が、東は南部亞細亞へ、北は北部歐羅巴へ、西は亞米利加へ移動したこと。

を論證圖說してゐる<sup>(五)</sup>。かくて氏に從へば、印度、シャム、ジャワ等に高級な文明を造り上げたのは、埃及から輸出せられた太陽禮拜文化であり、諸國に見出される密儀——希臘のエレウシスの密儀の如き——は、みな埃及の秘密宗儀をその始祖とし、埃及なる母國を棄てて、他の國土に去つたもの、並びに埃及で特にその傳授を許されたものの手を通じて、世界の諸地方に擴布したのである。チャーチウオード氏は、かくの如く別箇の方面から、スミス氏やパリイ氏のそれに同似した「神話傳播說」に到達した。しかし「神話起原說」に於ては、氏はこれ等の二學徒と全く異つた見解を呈

示することによつて、現代の神話學の生面をますます多様ならしめてゐる。『共濟組合の起原進展』に於て提唱した宗教的觀念及び神話的表出の進展論に現れた氏の神話起原の學說によれば、

(1) 神話は記號象徵を母胎とする產物である。

(2) 神話的表出は、從來の學徒の多くが主張するやうに、人間的形態を以て始められたものではない。獸類、鳥類、爬蟲類、昆蟲類の形態を通して詮表せられ、自然現象、超人間的機能及び勢能の性質を實證するに使用せられた多種多様な記號若くは象徵が、神話的表出の始源である。

(3) かくて神話組織は、その原始的形相にあつては、記號象徵の媒體により、超人間的な活動形式を通して、或る基礎的勢能を表示する一方法であつた。

(4) 同様に古き世の宗教は、畢竟するに Pre-anthropomorphic mode と稱し得る原始的表出法の產果であり、從つて近代に見出されるさまざまの俗信も、之を遡行すれば、古代の幼拙な記號表象に外ならぬ。

(5) 這般の神話的表出法は、埃及に於て進歩した諸技術との接觸によつて、長大の發達をなした。

(6) 原始的表出法は、時間的及び空間的に——即ち年代がたつにつれ、また方所によつて次第に誤解せられて、その本義を晦冥にして來た。今日我々が諸々の迷信、風習、神話等に見出すところの不合理性や不健全性は、さうした誤解による意義の朦朧化の產物であつて、本來の

記號言語、記號、象徵に内存したものではない。

といふのである。<sup>(五三)</sup>

マンチエスター學派及びチャーチワード氏の學說は、或る意味から云へば、先人の學說の繼承であり、若くは少くとも精緻化<sup>(エラボレーション)</sup>である。なぜなら、パリイ氏は、神話の原に起關して史的事實を力説する點に於て、神話史に於ける『史學派』——紀元前四世紀のエウヘヌスから現代のジョージ・ローレンス・ゴム氏<sup>(五四)</sup>につながる流を酌むものであり、チャーチワード氏は象徵を神話の發生に強く高調した點に於て、ゲオルグ・フリードリッヒ・クロイチ<sup>(五五)</sup>ルと學的緣由を持つからである。しかしより大きな意味に於て、即ち、

(1) 單なる史學派若くは象徵派の祖述ではなくて、より精緻な、そして先人が開拓しなかつた史學的若くは象徵的處女地に犁を入れた新史學觀若くは新象徵觀を樹立した。

(2) その研究に於て、いはゆる補助科學の應用範圍を大いに擴充し、土俗學、考古學、社會學、心理學、言語學、工藝學<sup>(テクノロジイ)</sup>等を自由に驅使して綜合的考察を試み、神話學研究法の上に一新生面を拓いたこと。

(3) 神話單元說なる創見を出し、神話傳播說に前人のそれと異なる新說を呈示したこと。

(4) 神話の發生心理に關して環境及びそれへの反應としての經驗を力説したこと。

の意味に於て、確かに神話學に新しい進出と大きな貢献とを與へたと云ひ得る。然しその諸學說を仔細に點検すると、多少の缺陷が見出される。

先づ第一に埃及文化——従つて埃及神話の分布及び變化を以て世界の諸民族のそれ等の資源とする推斷の證徵そのもの、及び證徵の取扱方に不満がある。自分は諸民族の文化の中に埃及その他の古代東洋の要素が包含せられてゐるといふことの認容には、可なり寛大であるつもりである。しかしスミス、パアリイ、チャーチウオード諸氏の論證が徵に入り細に亘つてゐるに拘らず、彼等の資料の選擇及び推論の過程には、異議を唱へたい點が多々存してゐる。自分は確實な證徵の増大と推斷法の厳密化とによつて、この學說が客觀的妥當性を大にする他日を期せざるを得ない。

第二には、スミス氏やパアリイ氏が認識した宗教的若くは神話的觀念信仰の成因が餘りに狹小であるといふ點に、學的同感を持ち得ない。アニミズムを目して、木伊乃製造の技術に育成せられたとなし、大母女神の起原を、生命賦與の護符として用ひられた子安貝に歸するスミス氏の見解の如き、上舊石器時代の民衆が直接經驗によつて知り得たと推定される死の原因、生産の性質、生命保護の手段からのみ、さまざまの宗教的神話的觀念を抽出出したパアリイ氏の行方の如き、記號、象徵にのみ宗教神話の成素を求めたチャーチウオード氏の見方の如き、自分としては到底賛同しかねる。吾人はこれ等の諸學徒に對して、自然民族は、

(1) 上述の如き狹小な經驗のみを體得した。

(2) それ等の經驗以外に、同時に若くはより早く他の經驗をなす」とはなかつた。

(3) たとひ他の經驗をなしたとしてもそれ等は宗教的及び神話的觀念の成立とはなり得なかつた。

等を論證することを要求する權利を持つであつた。

その他「ある時代の星辰教」(Star Lore of All Ages, 1911)、「ある時代の太陽教」(Sun Lore of All Ages, 1914)の著者としてのウイリアム・タイラー・オルコット(William Tyler Olcott)及び「知的神話學」(Intellectual Mythologie, 1916)の著者としてのフリッツ・ランガーハン(Albert Langer)及び「東西洋の神話」(Der Mythus von Orient und Occident, 1926.)の著者としてのヨハーネン( J. J. Bachofen)及び「神話と文化」(Mythus und Kultur, 1925.)の著者としてのアルベルト・リーベルト(Arthur Liebert)及び「原始神話に於ける日月」(Sonne und Mond in Primitiven Mythus, 1925.)の著者ルートヴィヒ・オベカーニュ( Oskar Rühle)及び「神話的思惟に於ける概念形式」(Die Begriffsformen im Mythischen Denken, 1922.)及び「言語と神話」(Sprache und Mythos, 1925.)の著者としてのヘルンバート・カッサー( Ernst Cassirer)及び「新世界史」(History of the New World called America, 2 vols. 1892.)の著者としてのエドワード・ジーン・ペイ( E. J. Payne)等があつて、これらに最近の神話學界を脈はしてゐるが、その或る所の如き(オルコット氏の如き)神話を科學の萌芽と見る

點に於て、後來の神話學說の繼承であり、その或るものは（ランガ一氏、カッシラ一氏の如く）神話現象を組織化し若くは之に哲學的思索を加へてはゐるが、新異の學說を出したとは云ひ難く、またその或るものは（ペーン氏の如く）從來あまり顧みられなかつたメキシコ、ペルーの神話に新しい研究を試みたが、その研究法は全く人類學的態度を出でない。かくして是等の學徒の見方は、その中に若干の新味を含むにも拘らず、學界を聳目させるやうな獨創的學說とは云ひ難いから、そしてまた紙面に限らあるから、わざと之に觸及するゝことを差控へるゝ事とした。

- 註 (1) *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation, Tome 36, pp. 147, 148.*
- (2) *Encyclopædia Britannica, Mythology, XVII, p. 156, 7.*
- (3) Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentaes dans les Sociétés inférieures*, P. 435.
- (4) Lévy-Bruhl, *L'âme Primitive, Première Partie, Chapitre I, II* 略
- (5) Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentaes*, P. 437.
- (6) Max Müller, *Comparative Mythology; Contributions to the Science of Mythology, 2 vols.*; G. W. Cox, *The Mythology of the Aryan Nations*; W. Schwartz, *Ursprung des Mythologie*; A. Kuhn, *Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung* 略
- (7) A. Lang, *Modern Mythology* 略
- (8) Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentaes*, p. 433.
- (9) Lévy-Bruhl, *Op. Cit.*, p.
- (10) Lévy-Bruhl, *Op. Cit.*, p. 436.

- (11) Lévy-Bruhl, Op. Cit., p. 438.
- (12) 本書は一千九百一十七年に現れた同氏の『原始心理に於ける父』(The Father in Primitive Psychology) の姉妹篇だ  
たゞ少しは得べやうのやう。
- (13) ハウ等の學徒は一千九百六年に柏林に設立せられた『神話比較研究協會』の會員たり、自然象徴説を唱へ、ゐる  
意味にて、十九世紀後半のハトホルト等の學説の繼承者である。
- (14) B. Malinowski, Myth in Primitive Psychology, p. 120
- (15) Malinowski, Op. Cit., pp. 14, 79.
- (16) Malinowski, Op. Cit., pp. 21, 39.
- (17) Malinowski, Op. Cit., p. 14.
- (18) Malinowski, Op. Cit., p. 25—36.
- (19) Malinowski, Op. Cit., p. 23, 58.
- (20) Malinowski, Op. Cit., p. 121.
- (21) S. Freud, Totem und Tabu, II. Das Tabu und die Ambivalenz, p. 98.
- (22) (→) Freud, Die Traumdeutung, pp. 190—332.
- (23) (→) W. H. R. Rivers, Dreams and Primitive Culture, p. 12—17.
- (24) C. D. Daly, Hindu-Mythologie und Kastrationskomplex, p. 30.
- (25) Flügel, Polypallischer Symbolismus und der Kastrationskomplex, Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse,  
Bd. II.
- (26) Ernst Jones, Essays in applied Psycho-analysis.

- (引K) August Stärcke, Der Kastrationskomplex, Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, Bd. VII.
- (引P) Otto Rank, (→) Der Mythos von der Geburt des Helden.
- (引P) Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage.
- (引F) Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung.
- (引K) Abraham, Auserungsformen des Weiblichen Kastrationskomplexes, Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, Bd. VII.
- (引K) Karen Horney, Zur Genese des Weiblichen Kastrationskomplexes, Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, Bd. IX
- (引O) Ellis, Symbolism in Dreams.
- (引I) Daly, Op. Cit., p. 28.
- (引I) R. Harris, Origin and Meaning of Apple Cults, p. 7.
- (引H) Harris, Op. Cit., p. 5.
- (引E) Harris, Op. Cit., p. 5.
- (引F) J. G. Frazer, Golden Bough, Spirits of the Corn and the Wild 略
- (引K) J. G. Frazer, Pausanias's Description of Greece 略
- (引F) W. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte 略
- (引K) L. Spence, An Introduction to Mythology, P. 93.
- (引R) Spence, Op. Cit., pp. 93, 94.
- (引C) G. E. Smith, (→) The Ancient Egyptians, P. 81, 154 ff.

(a) *The Migrations of Early Culture*, P. 132 ff.

- (11) G. E. Smith, *The Influence of Ancient Egyptian Civilization in the East and in America*, P. 4.
- (111) Smith, *Op. Cit.*, pp. 4, 5.
- (1111) Smith, *The Evolution of the Dragon*, pp. 43, 59.
- (11111) Smith, *Op. Cit.*, p. 38.
- (111111) Smith, *Op. Cit.*, pp. 50, 90, 126, 137, 143, 181, 178.
- (1111111) W. J. Perry, *The Origin of Magic and Religion*, p. 176.
- (11111111) Perry, *Op. Cit.*, p. 176.
- (111111111) Perry, (11111111) *The Children of the Sun*, pp. 165—167.
- (1111111111) *The Megalithic Culture of Indonesia*, p. 173 ff.
- (11111111111) *The Origin of Magic and Religion*, pp. 63—85.
- (11111111111) Perry, *The Origin of Magic and Religion*, pp. 177, 185.
- (111111111111) Perry, *Op. Cit.*, pp. 192, 193.
- (1111111111111) G. E. Smith, *Shells as Evidence of the Migrations of Early Culture*, 1917.
- (11111111111111) W. Jackson, *Shells as Evidence of the Migrations of Early Races*, 1917.
- (111111111111111) A. Churchward, *Signs and Symbols of Primordial Man*, P. 437 ff.
- (1111111111111111) A. Churchward, *The Origin and Evolution of Freemasonry*, P. 173 ff.
- (11111111111111111) G. I. Gomme, *Folklore as an Historical Science* 1911.
- (111111111111111111) G. F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, besonders der Griechen 1855.

# 梵文佛教經典概觀

泉 芳 環

## 一

バベルの高塔は竟に完成しなかつた。世界全土、民族の異なるに隨つて言語は種々多様に異なつてゐる。これは人類の悲哀の一であらねばならぬ。その爲めに思想の分布宣傳は如何ばかり妨げられたことであらうか、蓋し想像以上に甚しいものがある。

佛教は二千年以來、各種民族の間をかいくどつて眞理の光を輝かさんがために如何ばかりこの困難と戰ひ來りしか。試みに思へ、晉宋齊梁の間、高僧の法を求めて長安を去るもの十に一の還るなく、葱嶺の險を過ぎ、流沙の難を越え、想像も及ばぬ辛酸を嘗めて齋し歸つた佛教の經典は、數に於て、量に於て、驚くべきものであつた。梵語もあつたらう、パリー語もあつたらう。或は西域地方の胡語もあつたらう。勿論今に於てはその如何なる國語であつたかを判定すべくもないが、これら夥しい經典は先づ以て自國の語に翻譯されねばならなかつた。漢地に佛教傳つて後殆んど五六世紀の間といふもの、格別これといふ宗派は興らなかつた。只一意專心翻譯事業にのみ没頭してゐた

事實に徵して、如何に支那佛教が遠大の計劃規模を有せしかを想像するに難くない。五十年の人生、夢幻泡沫の現身を以てしてかくの如き宏遠なる目的に精進した忍耐性は實に驚嘆に值し、流石に大國民の態度なるかなと首肯せしめられる。

寔に我等の前に残し傳へられた幾千卷の支那譯佛教經典は彼等の血の滴る惡戰苦鬪の尊い遺物であらねばならぬ。然しながら江南の橘も江北に移し植えられては枳となるの例し、民族性の異なる一國の經典が他の一國の言語に翻譯せられて果して遺憾なきを得るか。頗る疑問である。

或ものは翻譯といふことを罪惡なりとまで非難する。然く翻譯なるものは困難なのである。否寧ろ眞の意味に於ては不可能の事であらう。不可能事を敢てせんとすれば勢ひ虛偽の罪愆から免れ得ない。國語にはその何たるを問はず他の國語に得て移し難い幾多の何物かを含む。語の成立せし動機、その用語例、その發達變遷、それからデリケートなその慣用語句、その調子、如何してこれらを遺憾なく他の成立要素の全然異なる國語で表現することが出來よう。全く不可能である。

然しながら萬人悉く言語學者であることが望まれ得ざる限り、翻譯は思想宣傳の必須缺くべからざる要件であらねばならぬ。此に於てか要點は如何に原文の微妙纖細な意義を逃がさぬやうに捉へるかといふことに存する。

## 二

これには少くとも二様の態度が考へられる。

第一には原文の意義を表現するに重きを置いて辭句の末に拘泥せぬのである。原意の表現にあまり貢獻する所なきもの、若くは却てこれを妨ぐる嫌ひある辭句は、場合によりては惜氣なく捨て去つて顧みぬ。かくて専ら原意の通暢を達成せしめる。この態度は支那譯家の巨擘羅什によつて最もよく代表されて居る。彼が法華經を譯するに當り、かの「天は人を見、人は天を見る」といふ頗る複雑な反覆語句の梵文を僧叡の意見を容れて「人天交接兩得相見」の語を以て、質に過ぎず、文に過ぎず、よく遺漏なく譯し得たといふ挿話は蓋しその適切な一例である。

第二の態度は恁うである。原文の意義を主とすることは勿論であるが、辭句を等閑視して如何して原文の意義が表現せられよう。原意に忠實なるなるがよしとて、辭句を割愛し犠牲にすることとは結句原意に忠實なる態度ではない。辭句の末に至るまで細心の注意を以て譯出してこそ原意も自から顯はれずには居らぬ筈だ。要するに意義のために辭句を顧みざるは不可である。但し辭句に禍されて原意の十分に顯はれ難きものありとせば宜しく註釋によつて明かならしむべきである。かの尋常一樣の物語や平易簡明な文書にありては辭句は犠牲にせられてもあまり甚しい過誤を來さないか

もしがれぬが、若し夫れ深遠幽微なる教義に於て、一毫の差は實に千里の懸隔を生ずることも少しとせぬ。この場合にありては辭句の瑣細なるものこそ殊に最も注意して譯出されねば翻譯の佳良なるものとは云はれない。

この態度を代表するものに支那譯家の巨匠玄奘がある。彼の時代は己に隋末唐初を経て經典の翻譯せられしものも數に於て少くない。これらは整理集成せられて將に大なる教義の體系が産み出されんとしてゐた。此の時に當つては翻譯は單なる通辯であつてはならぬ。幽玄なる教理は從來の達意的な翻譯によつては未だ十分に詮顯し得られない遺憾が彼によつて屢々痛切に感せられた。頭腦の明敏な彼にとつては俱全唯識の從來の翻譯が不満足でならなかつた。萬難を排して十萬里程に旅立つた彼の動機は實に此に在つた。彼は經典の善本を獲ること、直接に印度の學匠から教義を學ぶといふことを目的として果て知らぬ旅程に上つたのであつた。さるからに在印十七年の長い年月を経て恙なく故國に歸つた後、彼の爲せし翻譯は極めて辭句に忠實なるものである。彼は支那に於ける譯經事業に一時期を劃した程の偉人である。彼れ以後の譯風は從前と全く面目を一新した。佛教研究者によりて彼れ以前が舊譯、彼れ以後が新譯と呼ばるゝも道理あることである。よしや多少の拮屈生硬の嫌ひはあるも翻譯者として道に忠なるものは應にこの態度に出づべきであらう。

然しながら吾人を以て見れば、此に一步を進めて更に第三の態度が考へられねばならぬ。それは

前二者の態度を十分に考慮に入れて翻譯に從事すると共に、亦勉めて原典を保存しこれを攻究して後昆に傳へるといふことである。翻譯が成つた以上もはや原典に用はないといふ考へ方は誤つてゐる。翻譯は達意的なるもよし、將た又逐語的なるも妨げず、その長を探りて短を捨つるに於ては兩者共に規矩となすべきである。然しながら要するに翻譯は翻譯である。影の實體に於けると一般、所詮眞を去ること遠きものたるは勿論である。されば實體である原典が保存されねば畢竟孰れの方法にも缺點がある。否啻に保存されるばかりでなく、常に攻究を怠らず、原文と翻譯と比較對検して原意を誤らざるに勉めねばならぬ。これが道に忠なる所以であり、吾人の取るべき最善の態度ではなからうか。

### 三

遠大の規模計劃を以てなされた支那の佛典翻譯事業もこの第三の態度に出づるものゝ殆んど見出されないのは遺憾至極である。翻譯終つた後の原典を彼等は如何にせしか。全く知る由もない。勿論中には印度西域から渡來せし三藏法師といふやうな高僧の暗誦口傳もあつたのであらう。かゝる場合にはその三藏法師の死と共に原典は記録されずに消滅する。然し幾多の經典中には貝葉や樺皮や紙本の原典が無かつたとは考へられない。<sup>其一</sup>これらは一體全體如何なつてしまつたのだらう。

想ふに幾代の戰亂を経て寺塔の焼失したものも少くない。その間に恐らく數多い梵夾は湮滅したであらう。然しながら近年隋唐時代の寫經即ち翻譯經典の筆寫が少からず發見せらるゝに比し、梵夾は極めて少いのは何故であらうか。蓋し翻譯成りし以上もはや原典に要なしとしてこれを高閣に束ねて顧みず、攻究さるゝことの皆無なりしに起因するのであらう。

これは支那の民族性の特質から来る。由來支那の民族ぐらゐ自國の文字を尊重し、他國の文字を使用するを厭ふ偏向を有するものは他にあまり類例を見ない。凡そ團結の鞏固な、そしてその團結に誇を有する國民にとつてこれは有り勝の特性であつて、或る程度まで我々も學ばねばならぬ所である。然しながら今の場合、即ち梵語原典などに對するこの態度は甚だ宜しくなかつた。大體に於て彼等は原典の研究をしなかつた。偶々やるにしても彼等はその文字に禍されて十分にこれを爲し得なかつた。支那の文字に寫された梵語こそ實に奇怪千萬なものである。梵語は音表文字に依らざれば完全に盛ることは出來ぬ性質のものなのに、支那の文字は音表文字としては最も不適當にして不便極まるものである。然も彼等はこの不便を忍んではらも自國の文字に愛着を斷ち得なかつた。これ梵語原典の研究が阻害せられて進歩を見なかつた最大原因であらう。尤も彼等と雖も種々の工夫を施し、梵語の寫音には及ぶ限り稀用字や虛字を使ひ、通常の文辭と區別あらしめんとした。然し如何にするも出發點に誤つた彼等が失敗の結果に終るのは當然である。かくして梵夾は寺塔の奥

龕に焼香禮拜の對象とはなつたかもしだれぬが、机上の研究對象となる機會を得ずして年月の経過と共に湮滅に歸したものであらう。

資料の無い限り研究は興らない。勿論支那でも過去の或る數世紀間、翻譯事業の旺盛を極めた時代には、資料もあり、これを読み得るものあり、研究も相當になされたことゝ思はれるが、後には研究者も無くなり、資料も絶滅した。この二つは孰れが原因で孰れが結果か、或は互に因となり果となつたものか、ともかく研究者も資料も無くなつては研究の志あるものも非常な不便に遭遇せねばならぬことになつた。言語上の瑣細な問題でも遡つてこれを原典に検討し得ないために甚しい過誤に陥ることが少くない。一例を擧げるとかの六合釋や八轉聲など、梵語文典の初步を修めたものなら何の苦もなく解ることが隨分滑稽に誤られてゐるやうな類である。

所で佛教のこととは百般支那を介して傳へた日本にとつてはやはりこの困難をその儘に繼承せねばならなかつた。これは全く止むを得ないことであつたとは云へ實に悲しいことであつた。日本に獨創的天才慈雲の如きがある。不撓不屈の志を以て原典を讀まんとし、その門下法護、譯濡語明を督して梵學津梁一千卷を造り、かなりに進歩した研究方法と遠大の企圖を以て研究に從事したが、如何せん徹底した文典の智識なく、解釋は往々にして過誤に陥つてゐる。然し彼は及ぶ限り努力して梵文原典を保存せんとした。最澄、空海、圓仁、圓珍等によつて西紀第九世紀の早代に支那から請

來せられた原典が彼の努力によりて比較的完全に保存せられたことは實に千載不朽の功績であらねばならぬ。支那に於て逸して傳らざりしがたとひ數に於ては多からずとも日本に於て保存せられてゐたことは世界に對して大に誇り得べきである。

註（一）往年マックスミューラルは梵語佛教經典は必ずや支那に於て大に發見せらるべきであると提唱した。然し爾來殆んど半世紀に垂んとする間にあまり耳寄りな發見のあつたことを聞かない。

（二）全世界に亘り支那民族の傳播の程度は實に驚くべきものである。然も彼等は如何なる場合も雖も出來得る限り自國の文字を使用する姓名はもとより日常百般の事、すべて自國の文字を用ひて記録するを常とする。これは邦人のわかりもしないくせに間違ひだらけの英語などを看板にやら書きつけるに比して著しい對照である。彼等も商業上の必要に逼られて他國の文字を使つてゐることもあるが、それは如何にも止むを得ない程度のものである。靴屋裁縫師がその職業を標示して「シユーメーカー」、「テーラー」等となすの類である。

（三）大谷學報第九卷第二號に掲載の豫定で「梵學津梁を論す」といふ原稿は今手元にある。これは近日印刷に回付されるから遠からず諸君の一粲に供へられるることと思ふ。

#### 四

原典研究の曙光は歐洲の方面から輝き始めた。

梵文學がヨーロッパに知られた最初はオランダの一宣教師アブラハムローガーなるものが印度に傳道して一六五一年に婆羅門教學の一班を紹介したに始まるといふ。續いて E. Hanxleden や Fra-

Paulino 等のカトリックの傳道師が印度の海岸地方を訪づれ、梵書を譯し、印度の異聞奇事を傳へて、歐洲學者の間に少からず印度趣味を鼓吹した。尤も當時の彼等が智識は貧弱極まるものに過ぎない。この時代を支那に當るるともう明朝の末期、清朝の初期である。梵語の佛教は殆んど總て支那へ移植せられ、その翻譯の結果なる大藏は數次の出版をさへ繰返されてゐた。それにも拘らず尙ほヨーロッパでは滑稽にも梵語なるものは印度の婆羅門の僧侶たちが勝手に贋造したもので取るに足らぬものだといふやうな論争が、盛んに而も長らく繼續してゐたのである。

然しながら時は猶豫なく流れて第十八世紀の末の方となれば、印度といふものに對する神怪幻奇の濃霧は全く霽れ上つて梵文學の杲日はあかくと中天に輝いた。それは英國が東印度會社によつて印度經營に強固なる地歩を占め、ワーレンヘースティングが辣腕を揮ひ、一躍してベンガル總督の榮位を贏ち得るや、此に婆羅門の僧徒を督勵して印度古代の法典を翻譯せしめた。抑もこれが組織的な印度研究の濫觴である。勿論これは印度統治上必須なる要件であり、純粹に政治的動機から出發した梵文學研究であつた。かくて總督のこの獎勵に激せられかのチャールス・スウェイル・キンスはヒトーバデーシヤの訓話とか薄伽梵歌を英譯した。これがヨーロッパ人の手に成つた梵語翻譯の最初である。それから有名なウイリアム・ジョンソンの活躍となる。即ちその深奥なるペルシャ語の素養を以て轉じて梵語を修め、ベンゴール亞細亞學會を創立し、カーリダーサの戯曲詩篇の譯出やら、マ

ヌの法典の原文出版やら、その貢獻する所多大である。殊に周到の研究で梵語とギリシア、ラテン語、延いて歐洲諸國語との親縁關係を説明し、又印度とギリシア、ローマの神話の連絡を示す等、印度學の礎石は正に彼の手によりて置かれたのであつた。彼の後を承けてトーマスコールブルークの功績も見逃してはならぬ。彼は絶倫の精力と深邃なる學殖とを以て印度哲學を歐洲に紹介し、且つ印度の古書古寫本の蒐集に努めた。

かくて第十九世紀の中葉までに幾多印度學の大家は輩出した。然し佛教梵語經典の研究は廣い全印度の何處にも未だその資料の發見せらるゝなく、隨て何人もこれが研究をなし得たものは無かつたのである。但し錫蘭、ビルマの寺院殿堂の中には少からぬ佛教經典が存在する。然しこれは總てバーリの集錄カーヤで、この方面のことは別項に記載せらるゝことだから此の項の中では觸れないことにする。大乘佛教の梵語經典、それから龍樹、世親の教學に關する論疏は全印度何處にも知られてゐない。所でこれらの資料が圖らずも北方邊疆のネバールに發見の端緒を得たといふことは特に記憶して置かねばならぬ。

この梵語經典の發見と共にホーデソンの名は不朽に傳へらるべきである。彼は一八〇〇年英國チエシャイアのプレスベリーに生れ、十八歳雄志を懷いて印度に航し、東印度會社に入り、フォートウイリアム高等學院に學び東洋外交官として教育を受けた。一八二一年より一八四三年に亘りネバール

ルに住し、政治家、地理學者人類學者、動物學者として、又印度の言語并に年代の研究者として大なる貢献をなし、在留二十年間、この間に幾多の梵文佛教經典が彼によつて蒐集された。亞細亞研究第四卷の報告は歐洲學界を驚かした。從來パリー經典のみが佛教の全部であるやうに思ひ、而もこれさへ驚嘆措かざりし學界の前に、三百八十一部といふ宏大なる梵文佛教經典が現存するといふ報告は全く青天の霹靂であり、空谷の跫音であつた。

このホヂソンの新發見が端緒となり、約三十年後にはダニエルライトの蒐集となり、これ亦三百二十五部に上る。それから約二十年の後に日本所得の梵文經典が發見せられ、次には一八九四年シルヴァンレーヴィ博士がネバール王室のダルバール文庫を調査して五百部の寫經を得、又近時中亞地方から發見されたペトロヴスキイ、ペリオ、スタインの蒐集の中にも少からぬ梵文經典がある。又明治四十三年(1910)以來ネーバールから河口慧海氏の將來せし梵本は二回に亘りて三百餘部を數へ、高楠博士蒐集の分、榎博士蒐集の分を加ふれば日本に傳來せるだけにても——重複はあるが——六百部に上る梵文佛教經典が現存する。

これらに就ては已に若干の目錄が出版されてゐる。今一々煩はしくこれを紹介することは不可能でもあり必要もない。只この中今日までに出版された梵文佛教經典だけを紹介するに止める。而してその間に學的の分野が如何にあるかその方向と進路が凡そ如何になつてゐるかを看取するとしよう。

假りに今過去二百年間を三期に分けるのが便宜であらうと考へられる。即ち發見から一八八〇年までを第一期とし、それから一九〇〇年までを第二期、その後を第三期とする。勿論これは叙述の便宜から作られた區劃で確定的のものではない。

註（一）ヨーロッパに於ける印度學研究の歴史は極めて新しい。それは高々百年そこそこの間に屬する。これを支那の一千八百年間に亘つて印度文化に親炙しこれを咀嚼し來つた歴史と比較するならばその差異正に雲泥霄壤である。然しながら研究方法に於て支那は單に翻譯經典を守つて原典を顧みず、竟にこれを逸し去つたに對し、ヨーロッパ方面の學者は原典の研究を主として底力ある業蹟を發表しつゝある。この點に於てその差異また雲泥霄壤である。

尙ほ序ながら日本では慈雲（一七八〇）が天才的手腕を梵學に揮ひ、梵文の蒐集、講讀、釋義に力を盡してゐたのも十八世紀の末葉であることを注意すべきである。梵學研究の氣運がこの時期に世界の兩處に澎湃として動いてゐた。一は西方に一は極東に。悲しい哉その間に何等の交通なく、極東の慈雲は資料の不足、機關の不備のために隔靴の遺憾を懷いて世を去つた。かくて日本明治の初期まで歐洲の梵語研究に接する機會を得なかつた。

（二）又一方に、恁うした政治的動機からでなく、文藝上のロマンティック運動に關聯して梵文學研究が興つたのはフランス、ドイツの方面である。それはアレキサンダーハミルトンといふ一英人が印度で幽囚せられてゐた間に徒然に習ひ覺えた梵語を、一八〇二年、本國への歸途、パリに滞在してゐた間に二三の學者に教へたのが發端となつて、シエジーゼカビュルヌーフといふやうな巨匠を生むに至つた。ドイツでは亦これを習ひ傳へたフリードリヒシュレーゲルからラッセンやウエーバー等の大家を出すに至つた。

（三）全印度を風靡した佛教は幾多の事情の下にもはや印度の故土を遂はれた。佛教の遺蹟すら回教徒の手ひどい迫害に到處破壊を被つた。梵語佛教經典が殘存しないのは當然である。又一方印度教の正統派の目から見た佛教經典は今でも

やはゞ吠陀古の梵語、史詩戯曲の雅文に比しては訛轉方言の文献を見做され、哲學體系の上からは一種の異端思想として取扱はれてゐる。これは恰うシ支那で孔孟の經書を奉する正統派の儒者の目から佛教が『虛無寂滅の教、高ければ實なし』と排斥せられるのと同じである。

(1) 佛教梵語經典が發見せられた鑑脈は凡そ世界に三箇處である。即ちネバールと中亞地方と日本とである。その中量に於てネバールが最も多く、中亞地方の分は質に於て勝れてゐる。而して今尚ほ整理中に屬する。日本の分は量も少く、今日までのところ未だあまり手がつけられてゐないが質の優秀なる、以て世界に誇り得るもの若干ある。これに就ては岡教選氏が大正十五年七月中外日報に『本朝傳來の梵藏古寫經』を題する報告が發表したもの。

(2) Brian Haughton Hodgson は『Mitra & The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal, Calcutta, 1882』の序言の中に詳しい傳記が載せてゐる。

- (3) The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal, R. Mitra, Calcutta, 1882.  
Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library Cambridge, C. Bendall, Cambridge, 1883.  
Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in the Royal Asiatic Society (Hodgson collection), E. B. Cowell and J. Eggeling, J. R. A. S. for 1885, Oct.  
Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Bodleian Library, A. B. Keith, Oxford, 1905.  
Catalogue Sommaire des Manuscrits Sanskrits et pāli, A. Cabaton, Paris, 1907.  
荻原雪來氏の梵本目録、東亞の光第九卷第五號所載岡教選氏の梵本目錄山家學報第一卷第三號所載。

## H

初期に屬する梵文教經典の翻譯及び校訂出版は勿論數に於て多くはない。然しながら未開拓の荒

蕪地に鋤犁を入れた先覺者の功績として記載することを忘れてはならぬ。先づその第一に挙げねばならぬのはやはり梵本發見者の名譽を荷ふ同一人のホヂソン其人である。彼は一八二八年に *Quatations from Original Sanskrit Authorities* を發表し、同年 *Vajrasūci* (金剛針論)<sup>註(1)</sup> を英譯して英國王立亞細亞學會に送つた。この經典は佛教の見地から婆羅門教の種姓制度を批評して四民平等主義を高調したもので、馬鳴作となつてある。支那譯は趙宋の法天譯、これは法稱の作となつてある。何にしても彼のこの翻譯は梵文佛典語譯の嚆矢である。この譯成つてより本年は恰うど一百年目であることを面白い。

これより八年の後一八三六年にはユウシドン・ブルヌーフ Eugène Burnouf のかの有名な *印度佛教史序論* *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* が公上された。この中には般若、華嚴、金光明、楞伽、法華その他大乘經典の内容が梵本から撮要して紹介されてゐる。これらの資料はかのホヂソンの發見せし梵文經典の百七十四部から取られた。ホヂソンは彼の英名を敬慕し、且つ運用の効果を豫期してその發見資料の約半分を彼に寄贈したのであつた。

尙ほビュルヌーフの手に成る法華經の佛譯 *Lotus de la bonne loi* の頃に出來た。然しこれは不幸にして彼の生前に公刊を見ず、彼の歿した一八五二年にその門弟の Mohl が出版を終了して師の志を果遂した、各頁には脚註を満載し、その批評的の態度といひ、言語學的の正確さといひ、た

しかにこの翻譯は劃時代的のものである。その後英譯も出たがこの書の價值は學界に尙ほ重きをなしてゐる。このじろ（一九二五年）寫眞凸版の再版が出た。これによつて學界が絶版のために久しう稀観書として渴望してゐた本書も容易に机邊に備へることが出來やう。ホデソンの金剛針論は經典歐譯の先鞭ではあるが、勿論達意的のもので一通りの自由譯に過ぎぬから、嚴密に云はゞこのビユルヌーフの法華經の佛譯こそ梵文佛典の歐語譯の第一であると見られる。

次に舉げねばならぬのはラージェーンドララーラミトラ Rajendralala Mitra の *Lalitavistara* 遊戲方廣の校訂刊行である。この經典は釋尊傳であつて既に支那譯では西晋竺法護譯の佛說普曜經あり、唐の地婆訶羅譯の方廣大莊嚴經がある。この梵本はやはりホヂソンの蒐集品に屬する。彼は、一百四十四部をベンゴール亞細亞學會へ寄贈した。ミトラはこれを整理してその中からこの *Lalitavistara* を校訂し、その第一卷を一八五三年に *Bibliotheca Indica* で公刊した。この出版は二十四年の長い期間に亘つて、漸く一八七七年に完成してゐる。然し最初の一卷が世に出たのを以て順序を立てるならば、この公刊こそ梵文佛教經典が出版された最初のものとせねばならぬ。ミトラは印度カルカタに生れ、ベンゴール亞細亞學會の司書から累進して終に同會々頭の榮位に上り世界の東洋學會から尊敬を一身に集めた非常な學者で且つ能文家である。彼は最初の部分の英譯を企てたが、中止したまゝで今日まで<sup>註(1)</sup>この梵本の英譯は無いやうだ。

ラリタ・ヴィ斯塔ラの第一巻が現はれた後六年を経て一八六〇年アルブレヒトウエーバー Albrecht Weber は前にボデソンが英譯した、かの金剛針論の梵文原典を校訂し、これに精確な獨譯と註釋を加へてベルンの學士院の報告として發表した。これが梵文佛典校訂出版の第二である。

この以後では印度の方で Satyavrata Samasrami が *Avalokiteśvaraṇaṇakāraṇḍavyūha* 観自在功德藏莊嚴を校訂出版して居る。Karanda は鳥の名であるから適當と思はれぬので Karanda の義に解して藏として置く。(或は筐が適當か) この經典は秘密部系統のもので、趙宋の天息災譯の大乘莊嚴寶王經に當る。日本ではあまり重要視されて居らぬが、西藏では最も重要ななる經典として尊崇せられ、觀音薩埵の功德を力説し、中にかの有名な西藏の六字名號オンマニバドメーフームが説かれてある。一八七三年カルカタにて出版。この經には二傳本があつて一は散文にして古く、一は新しくして偶より成る。彼の出版本は散文傳本の方である。尙ほ南條先生の歐州梵學略史(向上論所載)の中に文殊師利現寶藏經又は大方廣寶篋經の梵本としてこのサマスラミの校訂出版のことが記してあるが、これは先生の誤りで、三藏目錄で已に經名が間違つてゐるのである。これは全く別の經典なのである。

次に一八七五年に Leffmann が Lalitavistara の獨譯第一巻を出した。これは一九〇八年に再版されて居る。最初の五章だけの譯である。前にも述べたがミトラの英譯は一寸これより遅れて一八八

○年から一八八四年に至つて發表されてゐるが<sup>甚</sup>完結してはゐない。却て西藏語學の權威 Edward F. oucaux は一八四八年に、の經典の西藏譯 Rgya-tcher-Rol-pa の原文とその佛譯を公刊し (Rgya-tcher -rol-pa, version tibétaine du Lalitavistara, Paris, 1848—49) その譯本の確實を證定せんが爲めに梵本の佛譯を企て、一八八四年にキマー博物館報 Annals du Musée Guimet 第六卷及一八九二年の同第十九卷に公表してゐる。

梵文佛教經典史の初期を飾る最後のもの<sup>甚</sup>は C. Bendall の Meghaśūtra 諸經である。これは宇文周闍那耶舍譯大方等大雲經請雨品第六十五、同人譯大雲經請雨品第六十四、隋那連提耶舍譯大雲輪請雨經、唐不空譯 大雲輪請雨經に相當し、一八八〇年ロンドンの王立亞細亞學會の雜誌に校訂發表されてゐる。

(1) Wujia Soochi or Refutation of the Arguments upon which the Brahmanical Institution is Founded, by the learned Bodhisat Ashwa Ghosha (Transaction of the Royal Asiatic Society vol. III) Winteriz 1881 Lancelot Wilkinson せりの譯と共に原本や出版セントラム。

(2) 本譯の英譯やれたものに S. Beal の The Romantic Legend of Sakya Buddha from the Chinese-Sanskrit, London 1875 の本文を書いて後間違へべかの Geuthner の最近の書田畠や本年の 1 月 11 日をも見ゆ、 Lalita Vistara or Memoirs of the early life of Sakya Sinha, translated from the original Sanskrit by R. Mitra, fasc. 1 a 3 (All published) 288 pp., 3 fasc., in-8, Calcutta, 1881—86 が出版れる。本文に依れば英譯は完成して出版され得る。本文に未完結を書いたのせ由に証出せん。1881 年に出了 Cappeller & Buddhas Wandel せり。

タヴィスターの獨譯である。

## 六

さて第二期一八八〇年に入ると梵語佛典の世界は餘程賑かになつて来る。先づこの期間に於て著しく目立つのは叢書の形に於て梵文佛教經典が續々と出版されてゐることである。已に *Bibliotheca Indica* は前に出たから別として其の他に二つの叢書が數へられる。即ち <sup>〔一〕</sup> *Anecdota Oxoniensia* と <sup>〔二〕</sup> *Bibliotheca Buddhica* と <sup>〔三〕</sup> *Buddhist Text Society* とである。

*Anecdota Oxoniensia* に就ては F. Max Müller 南條、笠原一氏の名を以て代表せねばならぬと共に、これらの人々に就て書くことは出でてはならぬ。南條、原笠二氏が大谷派本願寺から派遣されて英國へ留學したのは一八七六年即ち明治九年であつた。彼等にとつては先づ外國語の勉強から始めねばならなかつた。數年の後、即ち明治十二年になつて彼等は當時の學苑の中心であつたオックスフォードに趣向、さうして英名一世を蓋ふかの東洋語學、宗教學の泰斗マックスミューラーを訪ねた。然し如何いふ目的で勉強をするのかと云ふことを尋ねられて、それを説明するには彼等の英語の能力はまだ十分でなかつたといふ。如何にも尤もなことであり、此の一事以て当事の苦辛の尋常一樣ならざるを想像するに十分である。ともかく彼等は回らぬ口で懸命に説明した目的の一つ

は佛教の經典を原語で讀みたいといふことであつた。

マックスミューラーもこれにはハタと當惑した。といふのは佛教の梵語原典は當時未だ十分に學者の手によつて整理されてはゐなかつたので殆んど未開拓の荒蕪地である。吠陀やウバニシャツドの婆羅門教學にはかなりの自信を以てゐた彼も梵文佛教經典にはあまり手を觸れた經驗が無かつた。然し萬里を遠しとせずして極東からやつて來た二人の意氣の壯なるに感嘆を禁じ得なかつた彼は幾らか的好奇心と興味に動かされて、先づ日本の梵文佛教經典を搜索せんことを慾念した。それは彼が曾て横濱の宣教師某から贈られた梵語雜名の一冊に暗示を得た結果である。日本には必ずや若干の梵語の佛教原典が存在せねばならぬと見當を付けた。この見當は確かに外れてゐなかつた。

日本では最澄空海圓仁圓珍などが支那から請來した梵夾は今日まで保存せられ、已に百年以前に慈雲の如きはその天才的の語學力を以て不十分ながらにもその大部分を講讀してゐたのである。然し何と云ふても文典、辭典に恵まれなかつたため驟足を延ぶるを得ずして研究は止つてゐた。それが此に南條、笠原によつて、英匠マックスミューラーによつて、根柢的に研究の端緒を見出すに至つたのである。一百年この方東西兩洋を隔てゝ別々に研鑽せられ來つた佛教文化が此に始めて連絡交渉を開いたことは特に注意すべき事象である。

此の搜索の結果、日本から若干の梵文經典は英國へ送致せられ、梵文阿彌陀經や、般若心經や、

普賢行願讚、尊勝陀羅尼が其中にあつた。マックス・マーラーは懇切にこれらを校讀して以て彼等の希望の幾分を満足した。當時彼等の得意と喜悅とは想像するに餘りあり。衝天の意氣と輝く希望とを以て Royal Asiatic Society & Cambridge 大學の Bibliothèque Nationale はるにかのボツチソンやライトの蒐集した梵文佛教經典を搜索して借出を請ひ、寢食を忘れて謄寫や校訂に從事した。かくてクランンダム印刷局から出版されたものに次のやうなものがある。

Vajracchedikā, ed. F. Max Müller, Oxford, 1881.

これは金剛經の梵本で英譯は校訂者いれをなし、東方聖書第四十九卷に收められてゐる。又一八九一年に C. de Harlez によへて佛譯がパリで公刊された。

Sukhāvatīvyūha (Larger and smaller). F. Max Müller and B. Nanjio, Oxford, 1883.

これは無量壽經・毘彌陀經で、マックス・マーラーの英譯は東方聖書第四十九卷に收載、阿彌陀經は已に 1880 に Journal of Royal Asiatic Society に發表せられてゐる。

Prajñāpāramitāhṛdaya and Uṣṇīṣadharanī, ed. F. Max Müller and B. Nanjio, Oxford, 1884.

これは般若心經及尊勝陀羅尼で Ancient Palm-leaves 題し、大和法隆寺の所藏にかへる古代貝葉に就て出版せしもの、心經はマクベーラーの英譯東方聖書第四十九卷に收載。

Dharmasāṅgraha, ed. K. Kasawara, Oxford, 1885.

これは法集名數經の梵文で、不幸一堅の冒す所なり天折したる笠原氏の遺稿をマックスミューラー及び Wenzel の出版せるものである。

Buddhacarita, ed. E. B. Cowell, Oxford, 1893.

これは馬鳴の佛所行讚で、校訂者の英譯は東方聖書第四十九卷に収載せられてある。

Anecdota Oxoniensia と共に東方聖書 *Sacred Books of the East* は不朽の名を留むる劃時代のものである。彼は未刊の原典を公にするに於て、此は未翻の原典を譯出するに於て、東洋學上の雙璧である。

註 (一) 姚秦鳩摩羅什譯、金剛般若波羅蜜多經、元魏菩提流支譯、同名、陳真諦譯、同名、隋笈多譯、金剛能斷般若波羅蜜多經、唐玄奘譯、能斷金剛般若波羅蜜多經、唐義淨譯、佛說能斷金剛般若波羅蜜多經に相當。梵文は日本、支那、西藏の三處より得られ、日本の分は二部あり。南條博士梵文金剛經講義(明治四十二年東京光融館發行)に邦譯せらる。

(二) 無量壽經或は大經には現存支那譯五部あり。後漢支婁迦讖譯、佛說無量清淨平等覺經(これは近時學者の研究によりて魏の帛延譯と決定せられんとしてあり、確かに支婁迦讖譯には非ず)、吳支謙譯、佛說阿彌陀三耶三佛薩埵佛檀過度人道經、前叙の如くんばこの譯が最古譯となる。曹魏康僧鎧譯、佛說無量壽經、大寶積經中、唐菩提流支譯、無量壽如來會、趙宋法賢譯、佛說大乘無量壽莊嚴經、小經には二譯あり。姚秦鳩摩羅什譯、佛說阿彌陀經、唐玄奘譯、稱讚淨土佛攝受經。和譯は南條博士明治四十一年東京無我山房より諸譯對校して出版。

(三) 廣略二本あり。廣本に三譯、唐般若利言等共譯、般若波羅蜜多心經、法月重譯、普遍智藏般若波羅蜜多心經、趙宋施護譯、佛說聖佛母般若波羅蜜多心經。略本に唐玄奘譯、般若波羅蜜多心經。尊勝陀羅尼は唐杜行頤譯、佛頂尊勝陀羅

尼經を始めとして十餘部の相當支那譯あり。

(四) 趙宋施譯、佛說法集名數經。

(五) 北涼曇無讖譯、佛所行讚、劉宋寶雲譯、佛本行經。Samuel Beal 前者を英譯し、東方聖書第四十九卷に収載せらる。

これを更に Th. Schultze 獨譯シテ *Buddhas Leben und Wirken* (Leipzig, 1894) ト出。シクラム叢書中において。

(六) 全卷四十九、索引を加へて五十卷。印度學の寶庫たるを失はず。

## 七

次に舉ぐる *Bibliotheca Buddhica* トある。この叢書は露都に於て S. d'Oldenbourg の主宰で露國學士院 Academie Imperiale des Sciences の附屬事業として凡そ一八九七年頃始められた。その第一卷から C. Bendall は *Sāntideva Śikṣāsamuccaya* を出し始め、それは一九〇二年に至つて完結した。この叢書によつて公刊せられた梵文佛教經典はかなりに多い。そして事業は一九〇〇年以後に繼續し、大戰のために一時中止の姿になつたとはいへ、又このじろ頽勢を挽回して出版事業を續けつゝある。これは寧ろ後に廻して別々に説く方が便利である。然し出版された梵文經典はこの他に Finot 氏の *Rājtrapitaparipṛcchā* J. S. Speyer の *Avadānaśataka* Vallée Poussin 氏の中觀論疏、ケーレン南條氏の法華經、チエルバトスコイ氏の因明文書、レーヴィー氏の俱舍釋論第一界品等が主なるものである。<sup>其(1)</sup>

次に第一期中に屬するが、Buddhist Text Society の事業に就て述べねばならぬ。この會は一八九二年八月印度カルカタに於て Sarat Chandra Das によって創められ、一方、Journal of the Buddhist and Anthropological Society を發刊しつゝ、他方に梵文原典主として大乘佛教に關するものを公刊した。その中に次のやうなものが見えて居る。

Madhyamikavṛtti (1894)、これは姚秦鳩摩羅什譯の中論の頌に相當する。Candrakirti の釋と共に出版せられ完結している。後 Biblioteca Buddhica 中に於ける出版がある。

Bhaktisatata (1896)、これは Gaur Rāmacandra Kavibhārati が佛教に歸依して純梵語で釋尊讚嘆の詩百篇を作つた。それが錫蘭に傳へられてゐる。それを Seelakhanḍa ふくふ錫蘭僧の註釋と共に出版したものである。

Samādhīraja (1896)、これは高齊那連提黎耶舍譯、月燈三昧經に當る。然し未完本である。

Bodhicaryāvatāra (1897) Śāntiprabha の作、趙宋天息災譯、菩提行經に當る。これは一八九〇年露都にて「ナマ」の出版せしものゝ複製である。本稿七の註(四) 参照。

Suvartaprabhāsa (1898) 北涼曇無讖譯、金光明經、隋寶貴合釋、合部金光明經、唐義淨譯、金光明最勝王經に相當、但し、これは「十一品ある中十五品のみで不完本である。

Karuṇāpundarīka (1899)、これは北涼曇無讖譯、悲華經、失譯の大乘悲分陀利經に相當する。

Lankavatāra (1900) これは劉宋 求那跋陀羅譯、楞伽阿跋多羅寶經、元魏菩提流支譯、入楞伽經 唐實又難陀譯、大乘入楞伽經に相當する。然し二品の始までは不完全本である。

かくの如く大乘經典を出版し、またせんとしつゝあつたのであるが、然しこの事業は Sarat Chāndradas の歿後もはや繼續されず、その息 Prabodh Kumaradas 氏はカルカタの高等法院に勤務し父とは全く異つた方向を取つてゐる。予は彼の宅で殘存の刊行物を手に入れたが、今や協同者の一人なる Vidyabhushan も亡し、この事業はこれで終を告げたと云ふべきだ。それにこの公刊は校訂疏漏にして脱文もあり學者の依用に堪へないことは遺憾である。まづ原文對照の参考に役立てる位の所である。

次に一九〇〇年に至るまでの間に學界へ提供された梵文佛教經典を擧げて見ると大體次のやうなものがある。

先づ一八八二年に E. Senart の *Mahāvastu* が始めて公刊された。これは本行集經の異本であつて全篇特殊の方言より成り、佛傳研究は勿論、教理、言語等の研究に極めて貴重な資料である。この公刊は一八九七年に至つて漸く完成した。<sup>註(1)</sup>このごろ我々はこの巨匠の訃を聞くにつけて感慨無量である。彼は本年二月二十一日を以て歿したとのことである。一八八四年には *Sarge d' Oldenbourg* によつて Bhadrakalpavādīna 賢劫譬喻が露都に於て出版せられ、一八八六年には E. B. Cowell & R.

A. Neil による <sup>#(1)</sup> *Divyāvadāna* 殊勝譬喻が Cambridge に於て出版せられ、一八八七年には L. P. M. inayeff 氏によつて <sup>#(2)</sup> *Nāmasaṅgīti* 文殊師利名義經が自著佛教の附錄として公刊せられた。一八八八年にはカルカッタに於て Sarat Chandras が *Bibliotheca Indica* の中に *Avadānakalpalatā a collection of legendary stories about the Bodhisattvas by Kshemendra* の公刊に着手し、一八九六年に至つて完結を見た。これは種々の説話、と集めたもので西藏語に對照してあるから西藏語の研究者にも裨益する所多々。同じく一八八八年 J. R. A. S. による C. Bendall が *Tantrākhyāna* を公刊し、<sup>#(3)</sup> 又同年には Rajendralala Mitra が Calcutta に於て *Bibliotheca Indica* の中に *Astasāhasrīhāprajñāpāramitā* 八千頃般若を出しえど。一八九〇年に M. Minayeff による *Bodhicaryāvatāra* が <sup>#(4)</sup> 露都に於て出版された。又同年 Kern が Harvard Oriental Series の中で *Jātakamālā* 本生鬘論を出した。英譯は一八九五年に Speyer による *Sacred Books of Buddhists* に収められ、又一九一四年に Marie Musa. ens 及 Higgins による <sup>#(5)</sup> された英譯である。一八九五年には G. de Blonay が *Ārya-Tārā-bhātarikaya nāmāṣṭottara-śatāka* を其の著 *Matériaux à l'histoire de la déesse bouddhique* の中に於て出版した。一八九七年 <sup>#(6)</sup> Sumagadhbāvadāna が <sup>#(7)</sup> 般若堯鶴氏によつて Strasburg で公刊された。これは學位論文である。又同年 Adikarmapradipa が Louis de la Vallée Poussin 氏によつて自著 *Buddhisme* 中に出版せられた。これが一九〇〇年に至るまでの状勢一斑である。

(1) *Le Mahāvastu*, text sanscrit, publié pour la première fois et accompagné d' introduction et d' un commentaire par É. Sébillot, I—III, Paris, 1882—1897. 聞く所によれば高野山の藤田真道氏は自下フライグルグでロイマン教授の下にマハーヴィッタ研究中の一人である。

(2) 三十八の譬喻を含む。その中三十の譬喻は支那譯有部律、他の經中に散在す。

(3) 趙宋施護譯、最勝妙吉祥根本智最上秘密一切名義三摩地分、趙宋金總持譯、文殊所說最勝名義經、元沙曬巴譯、文殊菩薩最勝真實名義經、元釋智譯、聖妙吉祥真實名義經。

(4) その註釋 Bodhicaryavatrapañjika は一八八九年に L. de la Valde Poussin 氏による著 *Bouddhisme* p. 297 ff. 中に公刊せらる。これも第九章なり。後一九〇一年以後 *Bibliotheca Indica* 中にの餘を出版せらる。如何なりかと思ふるに、此頃 Geuthner の書目中に一九〇一年出版の第十卷を見ゆ。Poussin の翻譯 Bodhicaryavatāra, *Introduction à la pratique des futurs Bouddhas* poème de Gantideva, Paris, 1907. J. R. A. S. 1908, p. 533 ff. C. H. Tawney. 河口慧海氏の西藏文よりの譯、入菩薩行、大正十年五月。

(5) 後漢支婁迦讖譯、道行般若經、吳支謙譯、大明度經、符秦曇摩訥空佛念共譯、摩訥般若鈔經、姚秦鳩摩羅什譯、摩訥般若波羅蜜經（十卷經、小品般若と稱するもの）、唐玄奘譯、大般若波羅蜜多經第四分、趙宋法賢譯、佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經。一九一四年に Max Wallerer 氏は *Prajāparamitā* に題しての梵本三十二品のうち一、二、八、九、一三、一五、一六、一八、一九、一一、二七の十一品を獨譯してゐる。

(6) 趙宋天息災譯、讚揚聖德多羅菩薩一百八名經。この書中に女神ターラーに関する三個の讚頌あり。Srgdharastotra は註釋並に西藏譯と共に Satis Chandra Vidyabhusan による一九〇八年に *Bibliotheca Indica* の中出版せられた。 (7) 吳支謙譯、須摩提女經、吳竺律炎譯、佛說三摩竭經、東晉瞿曇僧伽提婆譯、增阿含中の第一章、趙宋施護譯、佛說給孤獨長者女得度因緣經。

一九〇〇年以後現今に至る間に學界を飾る最も華々しい業蹟はスタイン、ペリオ等の西域探險に伴ふ收獲であらう。M. A. Stein 氏は一八九九年印度を發して西域に入り一九〇〇年から翌年に亘り于闐地方の發掘を行ひ、佛像、佛畫、古經斷片、古錢等より古代の家具樂器草鞋、箒等に至るまで山の如き珍奇の資料を得て歸り、大に學界を驚かした。次に一九〇四年 Grünwedel 及 V. Leowq 氏は高昌の故地を發掘し、一九〇六年に至り多大の古經、佛像を得、宏大なる壁畫の如きも巧みに原物を分割してその儘これをベルリンに持ち去つた。其翌年一九〇六年より一九〇八年に至るスタンシ第二回の發掘は燐煌を中心として西域全土に亘り、殊に同地の千佛洞の石壁中に祕藏せられた古經、佛畫等二十四函の蒐集品は其點數實に萬を越え、現に尙整理中である。次に一九〇九年には Paul Pelliot 氏は千佛洞から更に支那の古書約九千卷を得て歸つた。

これらの中には梵文佛教經典も若干存在する。從來のネパール出土の梵文經典に比すれば年代も古く餘程信憑するに足る。唯惜むらくは多くは斷片であつて完本の殆んど無いことである。然したとひ斷簡零帙と雖も學界に貢獻する所は多且つ大、恐らく今後の學界はこれによつて從來の方向を一變するであらう。蒐集品の大部分は未整理であるから結果の公にされたものは數に於て多くはない

いが、今後は益々これが現はれるであらうと思ふ。

今ともかくの一九〇〇年を一區劃としてその後に於ける學者の業蹟を一瞥するならば、前に述べた *Biblioteca Buddhica* の事業はこの期に入つて益々盛んにその活動を續けた。即ち一九〇一年にミンダーネの *Cikshāsamuccaya* は出版を完成した。これは趙宋の法護等譯の大乘集菩薩學論に相當する。この書は全部殆んど大乘經典を援引し、引用經典の數は一百餘種に上る。散佚して傳はるる經典がかくの如くして片鱗を吾人の前に現はすことは研究上非常に有益である。この出版に關しては荻原雲來氏の功績は特筆に値する。一九〇一年同叢書に於て L. Finot 氏は *Rāṣtrapālapariprēchā* を公刊した。これは寶積經中の隋の闍那崛多譯護國菩薩會及び趙宋の施護譯の佛說護國尊者所開大乘經に相當する。次に一九〇二年には渡邊海旭氏が Leipzig に於て *Bhadracariprajñādhanarāja* を公刊してゐる。これは氏の學位請求論文で、般若譯の四十華嚴即ち大方廣佛華嚴經普賢行願品の結頌、東晉佛陀跋陀羅譯、文殊師利發願經、不空譯普賢菩薩行願讚に相當し、慈雲の梵筐三本に收められた日本傳來の梵本をネバール出土の梵夾と校合したものである。同じく一九〇二年に Lefmann の *Lalitavistara* の公刊が Halle に於て出版された。前に述べた如く彼の獨譯は已に一八七四年に出てゐる。然し校訂梵本の出版はこの年になつて公にされた。これで我々はミトラの校訂本と二種を手にすることができる。又一九〇二年より *Biblioteca Indica* の中に *Pratāpacandraghoṣa* が

Śatasāhasrikāprajñāpāramitā の校訂出版を出し始めた。これは玄奘譯大般若波羅密多經初分四百卷に相當する。これは未完のまゝで今日に及んでゐるやうだ。一九〇五年には荻原雲來氏の Bodhisattva-abhūmi が Strassburg で公刊されてゐる。これは氏の學位請求論文である。この梵本は北京曇無識譯菩薩地持經、劉宋求那跋摩譯、菩薩善戒經、唐玄奘譯、瑜伽師地論中の菩薩地に相當し、ケンブリッヂに唯一本を所藏するのみの世界稀観の原典である。尤もこの論文中に取扱はれたる梵文は僅かに一部分に過ぎぬ。整理されたる完全な校訂本は荻原氏の手許註(1)にある。これは將來に於て出版せらるべるものだ。一九〇六年から一九〇九年に亘り Bibliotheca Buddhica の中で J. S. Speyer 氏の Avadānaśataka が公刊された。これは吳の支謙譯の撰集百緣經に當るが、支那譯は略本に過ぎない。一九〇七年にはペリヤ Sylvain Lévi 氏の Mahāyānasūtrālambikā が公刊された。これは唐の波羅頗蜜多譯、大乘莊嚴經論に相當する。その佛譯は一九一年に出た。一九〇八年から一九一二年に亘つて Bibliotheca Buddhica の中でケルン南條の共同出版 Saddharma-puṇḍarīka が公刊された。これは西晉竺法護譯、正法華經、姚秦鳩摩羅什譯、妙法蓮華經、隋闍那崛多達磨笈多共譯、添品妙法蓮華經に相當し、これを先にしては一八五二年に公にされたビュルヌーフの佛譯あり、又一八八四年に東方聖書第二十一卷に收載せられたケルンの英譯がある此に於て今や梵本の公刊が完成し、何人も對照研究する事が出来るやうになつた。この梵本はカシユガル出土の古本を收め得た爲めに從前の

譯に訂正を加へねばならぬ所も生じた。尙ほ國譯大藏經第一卷には支那譯からの國譯を收め、一九一三年には予の邦譯が新譯法華經と題して出版せられた。これを後にしては大正十二年（一九二三年）に岡教遂氏が梵文和譯法華經を出し、昨年河口慧海氏將來の優秀なる貝葉の映寫本も出た。

註（1） 哲學雜誌二三一號に荻原氏によりてマンドールの略傳と業蹟が叙述されてある。

（1） 聞く所によれば、の貴重なる訂正本は目下或る事情によつて行衛不明であるとのい。吾人は切にその一日も早く所在の明かにせられ出版を見るに至らんことを望む。

## 九

一九一〇年にさ *Biblioteca Indica* (No. 1251) に於て *Hanaprasada Sastry* 氏が *Sundarānanda Kāvya* を出版してゐる。一九一二年にさ *E. Leumann* 氏によつて *Adhyārdhāśatikāprajñāpīramitā* が出版された。これは理趣經の梵本である。前後に於て文脚が缺けてゐるも支那譯に照らし文面よく吻合し、殊に千闇語を難へてゐる所非常に興味を惹く。一九一三年にさ *Journal Asiatique* に *L. Finot* 氏によつて *Prātimokṣasūtra des sarvāstivādins* が出版された。これはペリオの蒐集品中から取られた梵文の律であつて、有部律の戒本が記される。これに關する研究が近く大谷學報に現はれる筈である。同じく一九一三年にさ *Biblioteca Buddhica* に *Staël Holstein* 氏によつて *Gaṇḍistotragaṭṭha* 健椎梵

讀が出版された。一九一四年から一九一八年に亘り L. de la Vallée Poussin が俱舍論世間品を公刊し、Vasubandhu et Yaçomitra と題し London に於て出した。これは俱舍世間品の頌、論、釋の梵文を西藏譯と共に収めたもので、翻譯あり、註解あり、立派な出版である。一九一四年に Haraprasada Sastri 氏は *Catuhśatikā* の梵本を校刊してゐる。これは聖天の廣百論に相當し、幾分缺本の部分もあるが有益な資料である。一九一六年無盡燈第二十卷第五號第六號余は *Maṅgala-stotra* 吉慶讚の還元を試みた。同じく一九一六年宗教研究舊第一卷第三號池田澄達氏 Aparimitāyur-dhāraṇī-sūtra の校訂と翻譯を公にした。これは趙宋法天譯、佛說大乘說聖無量壽決定光明王如來陀羅尼經に相當し、秘密部系のもので西藏支那方面では重要視せられたものゝやうである。一九一八年には稱友の俱舍釋論第一卷の界品が Bibliotheca Buddhica の中に Sylvain Lévi 及 Scherbatsky 氏によりて出版された。その後根品以下は荻原雲來博士によつて出版せらるゝ筈で、氏は今校正に忙しい。一九一九年 Journal Asiatique に Lokaśvaraśataka の校訂佛譯が出でた。今手元の書を他に借せしめた校訂者の名を記憶しない。後に補ふるゝへしも。一九一〇年には印度 Travancore の Trivandrum Series 中に T. G. Sastri による Aryamañjuśrīnūlakalpa が出版せられた。これは趙宋法賢譯、妙吉祥最勝根本大教經に相當する。一九二三年にはローマに於て Giuseppe Tucci 氏が *Saptaśatikāprajñāpāramita* を出版した。これは七百頌般若或は文殊般若と稱し、梁曼陀羅仙譯、文殊師利所說摩訶般若波羅密

經、大寶積經中、同人譯、文殊師利說般若會、梁僧伽婆羅譯、文殊師利所說般若波羅密經、唐玄奘譯、大般若第七分に相當する。同じく一九二三年には大谷大學に於て新鑄の梵字により南條文雄校訂の *Lankāvatāra* の出版が完成した。これは會て印度の Buddhist Text Society で刊行された未完本もあるが、全く別な資料からされた完全な出版本である。尙ほ引續いて *Suvarṇaprabhāsa* を出版中である。一九二七年南條泉共譯の邦譯梵文入楞伽經が出版された。この年十一月九日南條博士歿せられた。今や *Suvarṇaprabhāsa* 金光明經梵文は南條先生の遺稿となつたが、不肖の余が出版に當ることとなつて居り、勉強してゐるが中々抄らぬ。これに就ては本誌に最近梵文金光明經を讀むの一編を寄せて置いた。一九二六年には *Daśabhūmisvara* が Rahder 氏によりてパリの Gauthier より出版せられた。これは西晉竺法護譯、漸備一切智德經、東晉佛陀跋陀羅譯、大方廣佛華嚴經の十地品、姚秦鳩摩羅什譯の十住經、唐實叉難陀譯、大方廣佛華嚴經の十地品、姚秦譯の十住經、唐實叉難陀譯、大方廣佛華嚴經の十地品、唐戶羅達摩譯、佛說十地經に相當する。散文の部分だけで偈は略してある。これについては本誌第四卷第六號に詳細なる紹介もある。一九二五年 <sup>註七</sup> Sylvain Levi 氏によつて *Vijaptimātrata-Siddhi*, deux traités de Vasavandhu が出版された。一九二七年高楠順次郎博士の和譯安慧造識三十頌釋論はこれによりて作られ、氏は未定稿を専門學者に頗ちて意見を徵し、再次訂正して完全なる翻譯を作らんと計劃せられてゐる。又荻原雲來博士も一九二七年十二月大正大學々報第二輯に安慧造三十唯識の釋論和譯を發表した。一九二六年

に上海に於て Staël Holstein 氏は *Kāśyapaparivarta* の梵藏文を公刊した。これは晋代失譯、佛說摩訶衍寶嚴經、大寶積經中、普明薩菩會、趙宋施護譯、佛說大迦葉問大寶積正法經に相當する。一九二七年增田慈良氏、大正大學々報第一輯に *Vasudhārā-dhāraṇī* or “a Dhāraṇī which bestows wealth” を出し始めた。これは唐玄奘譯、持世陀羅尼經、趙宋法天譯、大乘聖吉祥持世陀羅尼、趙宋施護譯、聖持世陀尼經に相當す。

(1) 鳥居の作を稱す。A. Baston, *Journal Asiatique* 1912, S. 10, t. XIX, p. 79 ff. F. W. Thomas, *J. A. R. S.* 1911, p. 1125 f. 參照。

(1) Leumann, *Zur nordarischen Sprache und Literatur, Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, 10. Heft. その證定整理は渡邊海旭氏、これなせり。唐菩提流支譯、寶相般若波羅蜜經、金剛智譯、金剛頂瑜伽理趣般若經、唐不空譯、大樂金剛不空真言三摩耶經、趙宋施護譯、佛說偏照般若波羅蜜經、唐玄奘譯、大般若第五百七十八卷、第十般若理趣分、法賢譯、佛說最上根本大樂金剛不空三昧大教王經。これら諸譯各增減不同あり。これら支那譯と西藏譯を梵文と合冊にして出版せしものな *Prajñāpāramitā-nayagatapancāyatikā*, Kyoto, 1917. となす。梵文及び西域方言は泉芳環、これに當り、西藏文は梅尾祥雲氏擔任せり。この標題は西藏譯卷首の梵語に從ふるものなり。後長谷部隆諦氏によりて大正九年、これより般若理趣を題する一書出でたり。

(2) *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, vol. III, No. 8, pp. 449—514, *Catuḥśatikā* by Āryadeva, 唐玄奘譯、聖天造廣百論本。

(3) その神亮三郎博士の *Saptajñastava* 七佛讚が藝文第五年第三號第四號に出で、八大靈塔讚亦その前後に出了。身讃も亦大正七年（無盡燈第一十三卷）に出でし記憶す。手元書物無く所在を確め得ず。

(五) Yaçomitra's Sphuṭa-rtha-Abhidharma-kōśavākyā, the first Koṣṭhāna, の稱友の俱舍釋論についてには已に一八八二年明治十五年一月笠原研壽氏 Bibliothèque Nationale の藏本によりて數月を没頭して譲寫を了れり。これは氏の宿疾を惡變せしめ終に起たざらんじたり。寫本は大谷大學に永く記念として藏せらる。予數年前この譲寫本より青寫眞の映本を作り研究者に頌ちしこあり。

(六) 予亦曾て渡邊海旭氏所持の訂正本を譲寫し、京都帝國大學の所藏梵本を對校して筐底に藏せり。この經には一行二昧の二出で、般若三にしては異彩ある經典なり。

(七) Viṁśatīka (la vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et Trīniśīka (la trentaine) avec le commentaire de Sthiramati, par Sylvain Lévi, Paris, 1925. 藝文第十七卷第五號に神亮三郎博士の三十頃公刊、増田慈良氏學苑第三號梵漢藏三本序分對照研究。

## 10

以上約そ一百年間に亘り、梵文佛教經典に對する學者の業蹟を概觀した。この稿を作るに際し渡邊海旭氏の著歐米の佛教に負う所甚だ多かりしを感謝する。又中野義照、大佛衛氏共譯佛教文學史の高楠博士校註は非常に懇切で有益だ最近の狀勢に就ては報告を得ること甚だ難く、如何なる人が如何なる事業をなしつゝあるかは全く不明に屬する。只僅かに發表せられた業蹟即ち著書や學報の發表を基礎とする他に途がない。それも恐らく遺漏も多かるべくを惧れるが、全く寡聞淺識の致す所、大方の寬假を祈ると共に、懇篤以て教を垂れ、缺を補はしめられんことを望む。

最近支那譯經典の効果が世界學者の間に著しく認められて來た。梵文佛教經典の公刊も支那諸譯並に西藏譯と併せて對校せねば到底十全の奏効は期し難い。ヨーロッパ方面ではこれに適する人は未だ數に於て非常に少い。L. de la Vallée Poussin, Sylvain, Lévi Leumann の諸氏がこの點に於て最近斯學の領域をかなりに光らせてゐる。日本の學者はこの點に於て最も惠まれてゐると謂はねばならぬ。然し悲しいかな發表の方法が多くは思ふやうに行かぬ。日本語で發表したものは未だ世界の人には十分に行き渡らぬ。こんなことの爲めにまだこの方面的研究がもう一呼吸と云ふところで物足りない氣がする。今後はこの方面に力を入れて日本の學者は外國語で世界に呼びかけねばなるまい。ヨーロッパの學者は益々今後日本の資料文獻を壇鑿し、その研究の効果を擧げねばならぬ。

未だ梵文佛教經典の出版せらるべくして出版されないものに <sup>〔註1〕</sup> *Gaṇḍavyūha* あり、<sup>〔註1〕</sup> *Tathāgataguhyaka* あり、*Pañcaviniśatikāśikā* あり、*Suvikrāntavikrāmi* あり、*Pancarakṣa* あり、又從來の公刊に訂正を要すべきものも多々ある。これらは各方面で整理せられ、出版準備中のやうである。それで大體の梵文佛教經典が出版せられたならばこれを組織的に排列して梵文佛典の大藏經が編成されねばならぬ。そしてその翻譯と用語の辭典が作られねばならぬ。かくて佛教は眞の意味に於ける研究——即ち組織的に、歴史的に、言語學的に大成せられねばならぬ。これは恐らく遠い將來を待たねばなるまいし、我々は到底その日を見ることはできぬ。然しその日の來現のために準備し、そのた

めに踏石となる覺悟を以て奮勵精進するの他はない。

註 (一) 東晉佛陀跋陀羅譯、大方廣佛華嚴經の入法界品、唐實叉難陀譯、同經同品、唐般若譯、同經、西秦聖堅譯、羅摩伽經に相當す。予梵本を譜寫して所持せり。これは河口慧海氏將來の本を京都帝國大學所藏本と校訂せしものなり。

(二) 或は *Guhayasamja* とも云ふ。趙宋施譯譯、一切如來金剛三業最上祕密大教王經に相當す。曾て池田澄達氏、これを校訂せり。先年大震火のためにその稿を失へりと云ふ。Biblioteca Buddhica はその出版豫定の中にこれを收め居れり。

(三) 五部の經を集む。五譯の名ある所以。第一、唐不空譯、普偏光明照覺清淨熾盛如意寶印心無能勝大明王大隨求陀羅尼經、第二、趙宋施譯譯、佛說守護大千國土經、第三、梁僧伽婆羅譯、孔雀王咒經、唐義淨譯、佛說大孔雀咒王經、唐不空譯、佛母大孔雀明王經、第四、趙宋法天譯、大寒林聖難拏陀羅尼經、第五、同譯、佛說大護明大陀羅尼經、これなり。この中第三孔雀王經はヘルンレのパワー寫經中に發見せられ、The Power Manuscripts, Calcutta (1893—1912) の第七編中に原文並に翻譯が出てゐる。尙ほ Biblioteca Buddhica の出版豫定の中にも見えてゐる。

*Pañcavimsatisaṃhitā* の註。

西晋法護譯、光讚經、西晋無羅叉譯、放光般若經、姚秦鳩摩羅什譯、摩訶般若波羅蜜經、唐玄奘譯、大般若波羅蜜多經の第二分に相當す。

*Suvikrantavikramī* の註。

或は *Sardhadvishashrīka* とも云ふ。Cambridge に一本を藏す。玄奘譯、大般若第十六分に相當す。これが配當は從來誤られて勝天王般若即ち第六分なりと傳へられしも、干渴龍祥氏これを訂正せり。氏は本譯新第二卷第四號、般若經の諸問題にこれに言及し且つ明細なる對照をなせり。

# 宗教の民族學的研究

宇野圓空

## 一 民族學と宗教史宗教學

宗教民族學といふ名は新しいが、その實質の由來はよほど古い。第十九世紀のはじめに民族學といふものが、當時の人類學の一部またはこれと對立するものとして唱へ出されてから、すでに百年になるけれども、今に學界でも兩者の區別が十分にみとめられず、民族學の內容も一般にははつきりと考へられてゐない。従つて宗教の研究についても、民族學的研究は當然人類學的研究と呼ばれるものをも包括し、さらにそんな學名すらなかつた時代の原始宗教の研究にまでつながつてゐる。それは古代や中世に斷片的にあらはれた未開民族の宗教の記述にまで溯らないまでも、第十六世紀にはじまつて十七、八世紀にさかんになつた各地の未開宗教の報告や研究に由來するのであつて、これらは宗教民族學の先駆でもあり、また宗教史や宗教學の淵源もある。すなはちこの時代の宗教に關する民族學的考察は、むしろ人文地理に屬する一つの仕事と認められてゐたが、しかしそれは宗教的史實の領域をいちじるしくひろげ、それまでに考へられてゐたとはよほどちがつた宗教の

多くの種類を、研究對象として學界に提供したばかりでなく、漸次そんな宗教現象に高等宗教の歴史的根源を求める、從つてまたこれら全體を綜合して一つの宗教史として見やうとする傾向を生みだしたのであつた。それが第十九世紀になつて民族學的資料が益々累加するとともに、古典的宗教その他の文献的研究と相まつて、神學などの論理的思索とは全く別な基礎に立つ宗教の經驗的考察への道をひらき、宗教哲學そのものにまで歴史的な考へ方を取り入れさせたのであつて、やがて進化論的思潮や比較研究法の影響から、それが比較宗教とか宗教學とかいふ宗教研究の新しい部門を形るやうになる。

それ故宗教學や宗教史が始めから民族學的研究をその重要な部分として持つてゐたことは少しも不思議ではない。のみならずその後のこれらの研究も、宗教の進化發達とかまた特にその起源發生の問題が重要視されたために、依然として民族學的資料を中心として論議が多く、いはゆる人類學派なるものが優勢であつたほかに、その社會學的研究でもまた宗教心理學とよばれるものに於てすら、民族學的宗教現象はいつもその主要な題材であつた。その意味で宗教民族學は宗教史や宗教學の一部としての未開民族の宗教に關する研究といふばかりでなく、それらの全體に關して必要な材料と方法とを提供するものである。同時にまた未開民族の研究としても、その宗教的觀念や儀禮は最初から第一に注目された問題であり、それがことに未開民族の特異性をあらはすのみならず、そ

の生活文化全體にわたつて指導的な地位を占めてゐるためには、その考察は學的な意味からも一般民族學の中心をなしてゐた。原始文化の諸方面について、今日まで最も多くの興味をもたらし、從つてその研究が比較的に進んだのは、社會制度と神話傳説とであらうが、これらもその宗教をはなれて理解できないものが多いので、この方からも益々原始宗教の研究が促され、その成果の上からいつても民族學中で遙かに他の諸問題にぬきんでゝある。とにかく宗教に關する研究は民族學の最も重要な部分といふ以上に、なほひろくその各部門に基礎的な意義をもつてゐるのであつて、少くとも過去に於てはその根柢となつてゐた。

しかしその實民族學そのものが近年まで學的にすこぶる整はないものであつたのと、宗教學の方でも原始宗教の考察が特に他の方面と區別されず、あるひはそれがあまりに多くの部分を占めてゐたゝめ、最近までことさら宗教民族學といふやうな特殊の名目や方法は認められなかつた。民族學は第十九世紀の前半に、人類學とは別に主として諸民族の生活風習を考究するものとして唱へ出されたけれども、やがてまたその人種的基礎の肉體的研究が重きをなしたゝめ、人類學のうちに包容されて、たゞ一般論に對する各人種の特殊研究である人種學と見なされ、その生活や文化の研究は民族史すなはち土俗學として、わづかにこれに付屬する一部門として認められるにすぎなかつた。

従つて宗教學でもこの方面的研究を主とするものは、大ていは人類學派と呼ばれて、たゞその事例

について民族史的資料を多く取扱ふことを意味し、今でも一般には多くこんなに考へられてゐる。しかしその間にも資料の蒐集と理論の組織は徐々にすゝみ、一方で民傳學が起つたり、先史考古學が盛んになつたりして、これらが多少づゝ學的に連結され、他方人種や肉體の研究も益々専門的に細かくなつて、そこに當然人類の肉體研究と文化の研究との分化が必要となり、民族學が民族史とともに肉體人類學に對する文化人類學として、漸く獨立の地位を認められるやうになつたのは、およそ二十世紀に入つてからである。そして實は漠然たる民族史的のいはゆる人類學的方法に對して、嚴密な民族學獨得の見方が多少とも意識されるやうになつて、こゝに宗教の研究についても舊來の人類學派のそれに對抗すべく、特に宗教民族學といふものが稱へられるやうになつた。

## 二 宗 教 民 族 學

一九〇四年ベルリンの民族學會でアンカーマンとグレブナーとが、同時に各々アフリカと太平洋諸島との文化圈的考察を發表し、ラツツェルやフロベニウスの見方を繼承して大に文化圈說を主張したことは、學界に非常な感動を與へたのであつたが、特にこれに贊同して舊民族學の改造と宗教民族學の大成に向つて突進したのは、キーンのキルヘルム・シュミット師であつた。すなはちシュミットは一九〇六年それがために雑誌『アントロポス』を創刊すると同時に自ら筆をとつて新民族學をとな

へ、これを宗教の研究に適用しては、神の觀念の起源やオーストリア及びオーストロネジア諸民族の宗教と神話を論じ、さらに之を宗教學上の新研究法として主張したのであつた。<sup>(2)</sup> もつともこの頃民族史的宗教史といふことは、ロイテルスキヨルドもすでにいつて居り、モースはバスクアンとタイラーとを宗教人類學宗教民族學の先駆者といひ、キングはこれを個人的な宗教心理學に對立するものとして宗教民族學と呼んだ。<sup>(3)</sup> またエーレンライヒは神話や宗教の理論的な取扱に民族學的方法が必要なことを說き、ファン・ゲネブも宗教學の方法が民族學的でなければならぬことを斷言した。そしてフカールの如きは宗教史に於ける歴史的及び比較的方法を主張して、從來の民族學的方法を批難したのではあつたが、しかも正當な民族學的研究を是認して、宗教民族學の領域資料目的並に方法について、その進むべき道を詳細に說いた。<sup>(4)</sup> しかしこれらはもとより從來のいはゆる人類學的資料や方法を應用したものを、こんなに名けたまでのことであつたが、それを特に新しい民族學の立場から出立して、宗教民族學といふ名の下に獨得の組織を試みやうとしたのが、シユミットならびにその同志であるカトリックの學僧たちであつて、この人々の手で一九一二年とその翌年には「宗教民族學週間」と稱する國際的な講習會がはじめられた。これは主としてカトリックの學徒の集りではあつたが、こゝでシユミットをはじめブギエ、ルロア、トリュ、ブレー、ブロスなどが組織的に宗教民族學の各部門を講じ、またその體系や方法についても可なり詳細に意見が發表された。その後

この會合は歐洲大戰のために久しく中絶するやむなきに至つたけれども、各國の學界でこんな研究をするゝめる機運は次第に熟して、その組織や方法に關する論議も進んで行つた。

歐洲大戰の前後から宗教學者や民族學者の宗教民族學的研究は益々盛んになつて、學的に大切な意味をもつ文献も多數にあらはれ、種々の問題に關して學界を動かすやうな新しい意見も少くなかつたが、この頃からして一般民族學上の方方法論の問題が、宗教の説明についても或る根本的な反省を促すやうになつたことは、宗教民族學の成立と關聯して最も注目に値する。宗教民族學週間やそのほかショーミットの學的運動が、カトリックの信念にもとづくと同時に文化圈說による宗教民族學の高調であり、進化論的立場からの宗教の民族學的説明である、いはゆる舊人類學派の排撃であることは、早くも宗教民族學を學派的に傾向づけるものであつた。しかしこれがために從來漫然と民族史的資料を配列したゞけでゞも、民族學的とか人類學的といはれてゐた宗教の研究に、多少ともその取扱についての考慮が要求され、やがて宗教の起源や發達など宗教史一般の見方の上にまで、一つの轉回が來るかを想はせるやうになつたことは疑はれない。それでリヴァーズは一九一一年に傳播說に改宗したといはれ、爾來そのメラネシアに關する大著をはじめ多くの論著に於て、宗教についてもその新しい立場からの説明を試みてゐる。<sup>(五)</sup> 同じ傳播說でも特にマンチエスター派のそれを代表するベリーは、民族的宗教の取扱にまた別な行かたを示してゐる。<sup>(六)</sup> ボアズを中心とするアメリカの民

族學者ゴーレーデンワイヤー、サピーア、クルーバー、ラディン、ロキーなどは、早くから獨自の方法論によつて主としてその地の民族的宗教を考察し、漸次ヨーロッパの民族學の宗教論と異なる點を明かにして來たが、ボアズの門下シライターはあまり世に知られないけれども、その小著に於て從來の宗教民族學の方法の杜撰なことを痛撃して、その根本的改造の必要を説き、ロキーの近著はそれほどではないが、今後の研究方法の進むべき途を論じて、此派の取るべき立場を穩健に代表してゐる。<sup>(7)</sup>それにもとより、また宗教民族學週間も一九二二年から復活して、その年はオランダのティルブルグで、一九二五年にはミランで開かれ、その内容と組織が益々充實し、その講師の一人であるブロスは、一九二〇年パリのカトリック大學での講義を増修して、一九二三年『宗教民族學概論』を公にし、その範圍と組織及び方法とを限定した。<sup>(8)</sup>同じくブレーも宗教學方法論に關する大冊を發表して、さらに一般的に種々なる研究方法を批評し、特に新しい民族學的方法の重要なことを詳説した。<sup>(9)</sup>なほグレプナーの近著「原始人の世界觀」も、その新研究法によつて原始宗教の諸現象を具體的に説明せんとした試みである。<sup>(10)</sup>

それでこの人々の主張する宗教民族學は、前にも云つたやうに、或る學派的傾向をもつてゐて、從來の人類學派といはれたものに對抗せんとするのであるが、しかしこの派の主張に同意すると否とにかゝわらず、宗教の民族學的研究が宗教民族學として少しづゝまとめられて來たこと、また大

いにその必要があることは是認しなければならない。ブレーも云ふやうにいはゆる新民族學の方法論についても、大陸とイギリスとまたアメリカの學者との間には、多少づゝその見解の相異があるが、しかもこれらの中には舊來の行きかたとはちがつて、何等かの意味で今少しこれを學的に組織立てやうといふ努力があることは十分にみとめられる。したがつて宗教についても全體として宗教民族學といふやうないくらかまとまつたものが要求されてゐることは事實であつて、それが宗教學宗教史の一部であるかそれとも民族學に屬するものか、またそれが一つの獨立な學科として成立つかどうかといふやうな形式的な問題はともかくとして、その内部の組織立だけは差しあたつて必要になつて來てゐる。故にそれは必ずしもシユミットなどの主張するやうなものに限らず、さらに別な立場や方法によるものも含めて、ある程度まで學的に整頓されたものならば、すべてこれを宗教民族學と見なしていいのである。この點では進化論的立場にあるものでも舊い人類學派と呼ばれるものでも、その組織と方法の上に或る學的な根據をもつてゐるものなら、決してその宗教民族學たることを拒む理由はないのであつて、マレットにせよファン・ゲネブにせよ、プロイスやゼーデルブロームの勞作なども、當然そのうちに包括されねばならない。斯くして若しそれに宗教民族學といふ名が必要であるならば、それはベートがいふやうに宗教社會學とともに宗教史や宗教心理學から生れたものとして、相まつて宗教現象の諸方面を研究するに欠くべからざるものであるだらう。

### 三 宗教民族學の領域

宗教民族學に對してプロスはその研究の領域、ことにその資料についての客觀的範圍を規定しようとしたが、今は與へられたる宗教民族學やまだあるべき宗教民族學を論ずるのではないから、この問題をこゝではつきりと決定する必要はない。しかし一般民族學が近年その研究方法の上に可なりの嚴密さを要求されて來たと同時に、方法論上の論理的歸結は、むしろその資料の範圍を漸次にひろげて行かうとする觀があるのであつて、宗教民族學の範圍もこれにつれて益々擴大される傾向をもつてゐることは認めなければならぬ。民族學は最初各地に見出された未開民族の考察から起り、稀れに歴史に傳つた未開民族の事實をこれらと比較することがあつたけれども、久しい間なほその領域は現存の未開民族または自然民族の生活に限られてゐた。またことさらこんな嚴重な制限を加へないでも、今に民族學の主な仕事はこの方面にあるといふことは一般の理解であつて、先にソーセーは宗教史の民族學的部分は現存未開民族の宗教の研究であるとし、グレブナーは高級な文化や歐洲の先史時代のものを民族學の領域から除外せんとしてゐる。プロスもまた宗教民族學が古代の未開民族の宗教に關與することを認めながら、しかもこれを史學先史考古學及び民傳學と對立せしめて、その本領は現在の未開宗教にあると見做してゐる。しかしこの現在の未開宗教といふうちに

は、陰に陽に現存文化民族のうちに殘存する民間傳承を含んでゐることが多いのであつて、民族學は民傳學が起つてからいつとはなくそれを包容しやうとし、これがまた多くの場合に是認される。ファン・ゲネブは民族學を定義してその中に明かにそれを取入れ、しかもそれを民族學的宗教の考察に重要なものであるとした。

歴史上の未開民族に關する事實は、屢々現存未開民族のそれと比較されて、早くから民族學の資料となつてゐたが、先史時代の研究はこれよりよほど後に起つたのと、その資料の種類や扱方が本來の民族學に於けるとは全くちがつてゐるので、それは先史考古學でなければ特に古民族學 Palaeo-ethnography といつて普通の民族學と區別された。そして宗教學上でも一つは人類學派他は考古學に屬するものとして、自然にその學系を別にしてゐた。しかし先史時代の文化は大體そのまま現在の未開社會にあらはれてゐるといふ想定のもとに、兩者を比較考察しやうとする傾向は早くからあつたので、こゝに兩者の研究が結びつけられて、やがて往々廣義の民族學のうちに先史時代の研究を取り入れて見る人もできた。ジャク・ド・モルガンは現在の未開文化を近代の先史時代と呼んで、これを太古の先史時代と合はせて原史時代の研究ともいはれるが、それはむしろ民族史の領域の擴がつた結果と見やうとする。メーナージは先史時代の宗教を研究するには民族史と先史考古學とによらなければならぬが、常に主となるものは民族史であつて、それは時代の古今を問はず、すべて原始

的な文化を考究するものとした。そしてさらに近年の民族學は、クルーバーなどの主張するやうに文化人類學または綜合的文化史でなくてはならないといふ抱負から、原始的な文化の外に文明社會のそれをも合せて、全體を一層歴史的にあとづける必要を認めて來た。すでにエーレンライヒは神話や宗教の民族學的研究の資料が、古代の文化民族のものと現代文化民族の民間傳承と、現在及び歴史上の未開民族自然民族のそれにわたることを說いたが、ショミットも新民族學があらゆる民族の文化史的考察であるといふ點から、當然その宗教民族學の範圍を同様にひろげて見やうとしてゐる。これにはその同志の人々の間にすら多少の異論があるけれども、いはゆる文化史的方法の主張からしてそれは余儀ない歸結として導かられるのであつて、その當否はともかく、こゝに民族學的研究の領域のひろがる傾向は最も強くあらはれてゐる。

しかしこれは傾向といつてもその實一部の新民族學を立てようとする人々に於てのことであつて、全體として民族學の範圍についての見方は今でも人によつて區々である。そして民族學の最初からの傳統を重んじて、現存未開民族の考察だけに止めようとする考へから、これをあらゆる文化の総合的研究だとする見解に至るまで、この學の觀念の廣狹によよそ四五の段階ができるて、それをどう決定するかは宗教の民族學的研究といふことを考へるに、根本的に重要な問題ではある。しかしこれは民族學をその資料の種類や取扱の便宜から、學者が直接に觀察しうる現存の未開民族の研

究に制限しやうとするのと、またその對象の性質に重きをおいてすべての未開文化の研究だとするのと、さらにそれを民族といふ集團を單位としてのあらゆる文化の様式やその移動接觸の關係を見るものだといふ主張と、要するに民族學の根本的性質についての意見のちがひから来てゐるのであるから、早急にこれを決定することは困難でもあり、また學問の諸部門の實際上の變遷消長をかへりみる時には、かへつてどうでもいゝ問題であるかも知れない。たゞこゝで宗教現象の考察といふことを中心として考へると、文明社會のそれは事實上民族的性質をほとんど失つてゐることが多いから、まづ大體古今の未開宗教がその民族學的研究の對象をなすと見なして差つかえないであらう。この場合現存の未開人がもつ宗教的觀念や儀禮と、先史時代の遺物や歴史上の未開民族にあらはれたそれらを、時代と場所とを考へずに輕率に同一視して、意味內容の不確定な用語でこれを概括することはさけなければならないが、相當な用意をもつてこれらを比較することは、斷片的な資料を生かしてその意味を明かにする上に、第一に有効な方法であることは、今後も急に變らうとは思へない。ブレーが舊式な人類學派のやり方を攻撃しながら、民族學的研究の意義と範圍を略々この邊にあるとみとめたのもこれが爲めであらう。従つてまた宗教の民族學的研究は、強ひてこれを現存未開民族の考察のみに制限して、民傳學や先史考古學的研究と對立せしめる必要はなく、むしろこれらを包括してそれら資料の説明に大いに協力しなければならない。實際民傳學や先史考古學がそれ

自身のみでは、それらの社會の宗教狀態を明かにするに足りないことは、メーナジなどの詳説した通である。それ故ブロスの宗教民族學も結局は、「原始的な民族にあらはれたる宗教的事實の學」といふことに落ついてゐる。

#### 四 民族學的資料

民族學的研究といふことの範圍をおよそこんなに理解するとして、特に宗教民族學といふべきものゝ目的や組織が何であらうとも、こゝ二十年余りの間に、こんな研究の方法やその結果にあらはれた變化は、それ自身にも可なり著しいものがあり、それが宗教一般の見方や取扱方に及ぼした影響も相當に大きかつた。順序としてまづその資料の種類や採集の方法に於ける變化を見てみると、先史時代のものや文明社會のものはしばらく別として、各地に現存する未開民族の宗教については、これまで見のこされてゐたものが次々に採訪されて、現在ではほとんど未踏査のものはないといつていゝ位になつてゐる。すなはちアフリカではロアンゴの探險報告ピグミー諸族の研究からトーテミズムの問題などが相當に新しい結果をもたらし、その他各民族宗教についての研究が、最近になつて益々まとまつて來てゐる。南部アジアのうちでメソボタミアからバレスチナにかけての考古學的調査や民間信仰の採集と、イスラム以前のアラビア諸民族の文化と宗教の研究は、近年いちぢる

しく進んだものゝ一つであり、英領のインド地方では南部の山地民アッサムからビルマ、シアムにかけての未開諸民族が益々細かに踏査され、リヴーズ、セリグマン、ジルホード、ハットンなどの個人的勞作のほかに、インド政廳の調査報告や人類學會アジア學會などの機關が大部の資料を蒐集している。これらの宗教では特に供犠や首狩の問題が論述されたが、またムンダ諸族やエッダは人種としても文化の上でも、遙か東の諸民族にひろい關係をもつものとして、系統的に大きな問題の中心となつた。インド支那でもモンクメールの文化系統や他の未開民族の宗教もいくらか深く考へられるやうになつたが、アンダマン島人からマライ半島のセマン人などが人種的にフィリッピンのネグリトー諸族と結びつけられて、その原始的な宗教型は遠くアフリカやニューギニアのビグミーにまで系統を引くものと認められたことは、いはゆる新民族學の見地から宗教發生の見方に相當深刻な影響を與へた。フィリッピンの未開民族や臺灣の生蕃については、各總督府から民族學的調査報告の多數が出版され、その宗教方面的研究も徐々に進められてゐる。インドネシアでは博物館や學會の研究報告と百科辭書局の大調査が、個人の踏査と相まつて今ではほとんどあります所のないまでに多くの資料をつみ累ね、特にその原始的な宗教についてはクロイト、ニウエンホイスなどの研究が、靈魂觀念の説明に根本的な變化を促し、學者をしていはゆるアニミズムからアニマチズムへ傾かせた。

ニューギニアのバプア人に對してはこの十年あまりの間に各國からの探險が盛にあつたが、その

宗教状態についてはまだ十分に考究されてゐない。オーストリアはスペンサー、ストレローなど  
の報告によつて、そのトーテミズムが宗教民族學上の最も大きな問題となり、レオナルヂ、グレーブ  
ナーの研究もあつたが、ことにデュルケムの社會學説が非常な波動を起した。メラネシアについて  
はリヴーズの新研究のほか、局部的に地方の宗教調査がいくらか進んだにすぎないが、マナの觀念  
だけは宗教學に取入れられた根本的な問題として、よほど精密に考究され、かへつて今ではかつて  
想像されたやうな力の觀念でないことが明かになつたやうである。ミクロネシアの宗教はエルドラン  
ド以後あまり纏つた調査もなく、ポリネシアのそれもマオリ人についての研究がいくらかつゞいて  
ゐる外、一般には民族移動の問題が盛んに論せられるだけで、特に新しい現象も見出されず、タ  
ブといふ言葉も今ではあまりに一般化してしまつたやうである。たゞ太平洋諸島の比較的ひろい範  
圍にわたつて、その後のフレーザーの集録やグレーブナー、シュミット、リヴーズ、ペリーなどの傳播  
説の立場からする研究が、その宗教の説明に可なりの影響をもたらさふうとしてゐることは度外視  
してはならない。

中央アジアの探險は考古學的方面のものが多く、佛教その他の傳播をあとづけるほか、民族的宗  
教の調査はあまり多くないが、それでもハーバーラントやホルテンの研究からはいくらかの資料が  
與へられる。新舊のシベリア諸民族については、アメリカのジェサブ探險報告やロシア學者の研究が

相當にあり、革命後も局部的にはそれがそれが進められてゐるらしいが多く世に知れない。ムンカツ、シテルンベルグ、シタドリング、ツアブリカなどの民族的宗教ことにシャマニズムの考察は夫々れ多少の收獲であり、ことに最近シテルンベルグの性的宗教としてのその説明は、それまでの考へかたをいくらか動かさうとしてゐる。しかしこも類似の現象が東南アジアその他に數多く見出されて來たので、シベリア地方での民族的特徴はあるにしても、それ自身を獨得な宗教として見ることは困難になつたやうである。

北アメリカではジョンサップ探險報告やスミソニアン研究所年報が引つゞいて大部のものを公けにし、各地のエキスモー人の生活調査が進行すると共もに、他の諸民族はほとんど漁りつくされて、部分的に益々深くかつ文化史的な分析にまで進まんとしてゐる。それでその宗教についてもこれまで最も重要視されたトーテミズムや守護靈の觀念は、からならずしも一般的にまた一様にあるのでないことが明かになり、それよりも他の神話や儀禮すなはち大鳥信仰や喫煙溫浴の集團、ことに聖物包や太陽踊の祭儀がいちゞるしく注目的となつてゐる。南アメリカの未開民族はまだ十分周到に調査されたとはいへないが、それでもスミソニアン研究所の年報その他コッホ・ゲリューンベルグ、マクス・シュミット、ノルデンスキヨルドなどの報告が次第に公にせられ、こゝでもすでにその文化の系統や層の問題が起つてゐる。しかしながら宗教として著しく一般的な特徴を示すやうな要素は認められず、

大體北アメリカと同じ文化系統による呪術や靈魂觀念を基礎として、特に種々の性質をもつた「最高者」の觀念が諸民族に多いことが指摘されてゐる。

## 五 資料採集の方法

この簡単な概觀から見てもわかるやうに、民族學的資料を採集すべき土地は、かつて相當に高い程度の文化を持つてゐた民族や、また現在種々の系統の文化が浸潤してゐる地方をも加へたならば、ほとんど人間の住つてゐる世界のすべてのところに周徧して、ゐる。そして現にそのあらゆる部分で多少の調査が行はれてゐるのみならず、交通機關の進歩と採集に適切な寫真機蓄音機その他の利器の應用によつて、近年は現地調査の困難がよほど少くなり、かつてこれを研究室そのほか便宜の場所にもたらして保存再現することも、完全にかつ容易になし得られるやうになつた。それに外來者や異民族に對してつねに恐怖と警戒の態度をもつてゐた未開人が、外人との接觸の機會が多くなり、いはゆる文明風にふかれるにつれて、漸次こんな態度から解放され、最も秘密を貴んだ宗教的傳承や行事までも、ある程度までこれを外來者に公開することをはゞからないやうになつたとは、この方面的觀察者にとつて最も惠まれたる變化である。

しかしこんなに民族學的調査を容易ならしめかつそれを促進する同じ原因が、一方ではそれをさ

またげその將來を危くするやうな傾向も少からず見えるのであつて、交通商業の急激な進歩は僻遠の山地や孤島にまで近代文明のあらゆる產物を侵入させ、したがつてどこの野蠻人や未開民族も多少ともこれに接觸して、急にその生活形式を變化しやうとしてゐるのが少くない。それがため研究者の對象であるべき民族固有の觀念や風習は、多くのところで加速度をもつて失はれ、一二度世代がかわればその衣食住の外形や言語に於けるやうに、すべてが特にヨーロッパ文化で一様に塗りつぶされてしまふのではないかと危まれるのが非常に多い。それで今迄にもこんな土地で純粹な民族學的資料を漁るには、その選擇と批判とが相當に困難であつたが、この困難は日一日と加はるばかりでなく、觀察に適當な民族や社會は益々欠乏してくるであらうから、古い傳承や習慣の亡びない間に、せめてそれを記憶してゐる土人のあるうちにでも、それらの採集を急がねばならぬ必要がどこにも迫つてきてゐる。この點で宗教はもつとも保守的な傾向のつよいものであるから、他の生活や文化に比べるとその變化も少く、容易に研究對象として失はれる怖れがないともいへる。しかしそれですら白人宣教師の感化は益々ひろくかつ深くなつて來て、その生活一般の變化とともに故意にこれに追隨し、舊來の信仰や儀禮を抑壓しやうとする者もあつて、新しい言語の採用がやゝもするとその宗教觀念を根本的に變化してゐるやうな場合は、年若いものに於て屢々見出される。もちろんこれは今にはじまつたことではないけれども、文明の侵入が急速になつただけ、純粹な民族

的宗教の調査範囲も急に狭められて行くことは事實であつて、その觀察批評が技術的に困難の度を加へ、これに非常に苦心を要するやうになつたことは各地の實情にあらはれてゐる。

こんな事情からして民族學上の現地の調査や研究は、近年益々狭い範囲についての細密な觀察を必要とするやうになり、比較的ひろい區域の旅行よりは一つの土地に長く在住する方針をとる事は、最近の學術的探險やその報告書にあらはれた一般の傾向であつて、こんなのがまたより多く學的の意味のある資料を提供してゐる。宗教ことにその觀念や意識については、いかにそれが貧弱なものであつても、微細な尋問と周到な批判が必要であるから、できるならば土語に通じて双方の理解が十分になつた上で、氣ながにその經驗の奥に立入つて見なければ、その真相をつかむことはできない。それもいはゆる未開人の宗教なるものを大體一様な内容をもつものと想定して、廣汎な意味の概念や用語でこれを概括しておくだけならば、半分はその豫備知識で推測し理解されるけれども、こんな想定や概念によることは近年は一つの學的な獨斷として、諸民族の系統や種類のちがつた宗教の眞相を理解する道ではないと認められ、一層忠實な現地調査が要求されてゐる。それでこの點を力説するシユミットなどが指摘するいはゆる最高者の觀念でもが、すでに一つの大きな概念であつて、實際は各民族に於て決して同じ系統や内容をもつものではないのであるから、これなどもことに地方的に各別に細かい觀察を要する事實の一つとなつてゐるのである。

かくて學的な資料の採集にはたゞ珍らしい未知の土地を探るといふことより、その民族の系統を選択して適當にその地域を制限することが重要視されて來たが、同時にまたその調査の對象や問題をも制限して、舊來のいはゆる民族史的な見方のやうに、漫然と種々なる生活や風習を觀察しないことになつて來た。もつとも民族學的研究は本來一つの總合的な見方であり、ことに文化圈とか文化層とかいふことを問題にするならば、その文化複合體の特徴を示す要素を特に注意して、それと研究の目的である特殊の文化要素との關係をよく確かめねばならないから、たゞ傳統的に問題となつてゐる特定の事象だけを、客觀的に他と切はなして見るやうなことは避けなければならぬ。しかし民族學の領域と問題がひろくかつ多くなるにつれて、一人で全體の深い考察を遂げることは困難になり、いくらか部門を分つてその一つについて特殊の専門的研究と觀察を試みる必要が起きてゐる。それで客觀的には生活や文化のあらゆる方面に關係してゐる宗教現象でも、その宗教としての意味だけはいくらか抽象して考察されねばならず、資料の採集でもまたその中に靈魂觀念とか創造神話とか、さらに種々なる公私の呪術や祭祀のどれかに限定して行くやうな傾向があらはれてゐる。したがつて嘗ては民族學の重なる資料であつた駐在官吏の聞書や宣敎師の集録、ことに一般旅行者の雜然たる見聞録の類は次第にその價値を減じて、多少の豫備知識をもつた在住者の報告や、専門家のいいくらか批判的な踏査によるものが、その分量も多くなりまた事實の根據として主に採用される。

ことになつた。そして宗教に關する限りでは、いはゆる神話や傳説の類は一般に變動が多く、活者の個人的意見や當場の思ひつきの返答を交へてもゐるから、現在實見し得る風習や儀禮の過程により多く依頼しやうとするのも、確かな事實を捉へんがための學的傾向の一つと見ることができやう。

宗教民族學の資料についてのこんな方針は、すでにフカールが從來の民族學的研究に欠けた諸點として指摘し、かつ將來の研究に對して注文づけたのであつた。しかしその頃から、いくらかこん傾向があつたことはフカール自身もみとめたのであつて、爾來十五六年の間にそれは益々具體化され、新研究の資料として確かなものが次々に蒐集されて、宗教民族學もこの點で舊來のものとは大にその面目を改めたといふことができる。

## 六 資料取扱の新傾向

次にこれらの資料の取扱や整理についても、近ごろの宗教民族學は種々の制限をもうけて、好尙家流の非科學的な手法から脱しやうとつとめてゐる。すでに資料の蒐集が非常な數量に上り、たとひ問題や地域を限定しても、それに關係のあるすべての文献を参考することは容易なことなく、當然、そのうちから適當なものを選擇しなければならない。いはゆる資料や文献のうちには前にいつたやうに學的價値の多いものと少いものとが難然と交つてゐるから、今ではその價値の判別に相當

の眼識がいるのであつて、これらを無差別に觸れるにまかせて依用するやうなやり方は、過去の民族史家の弊として排斥されてゐる。一般に未開民族に關する前代の記述は、これを白人とは全く種類もしくは段階を異にする野蠻人とみとめた上に、一種の異國好みの心持が手つだつて、その野蠻な方面ばかりを誇張したのが多く、宣教師によつて傳へられたこれらの民族の宗教的儀禮や觀念は、これを無宗教と速断しないまでも、よほど事實と距てられてゐる場合が多い。これらの近年の冷靜な觀察によつて大に訂正されても來たが、同時にまたそれらの資料の選擇もより多くの注意を要することになつたので、こゝにまた新舊の民族學的研究のちがひがあはれてゐる。もつとも未開民族を人種的に非常に劣等なものとする昔の考が變化して、こんどはその心理ことに思考力や推理の形式を全然文明人のそれとは別だと見るいはゆる原始心理 *mentalité primitive* の説は、最近まで大いに學界の問題となつたので、これはレギ・ブリュールの諸著をはじめ、宗教の起源や呪術を説明するために多くの學者の力説するところであつた。しかしこれも半ば假説的な『原始人』についてはともかく、現存の未開人を例證としてはよほど緩和して見るべきであつて、ボアズやシュミットなどは以前から強くこれに反対し、シライターやロキーも大いにその反省を促したが、オリギエ・ルロアの近著は厳しくこれを駁撃してゐる。<sup>(110)</sup>

在來の人類學派がその資料の取扱についていつも攻撃される點は、その事例の場所と時代または

その民族的系統を度外視して、たゞ断片的にその數をかさね、皮相的にそれらの一致または類似を承認するばかりでなく、これによつてむしろ單に主觀的な構想や論理的歸結を事實によつて例證し得たとする態度である。フレーザーの數多いしかも大部な著作は、この點でいつも批難の的になつてゐるが、その他の人々でも宗教や呪術のことを論ずる場合には、今にこんな手法のあらはれたもののが少くない。けだしこれは問題の性質と論點の進めかたによつて、或る程度までは余儀ないことであるが、しかしかの文化史派の主張のみによらないまでも、全體としてその資料の地位をかへりみることは、民族學的研究には第一の要件である。すなはち一つの事例を引用するのにも、それがどの民族に屬し、他の文化要素とどんな關係に置かれてゐるか、またその民族の全體として人種的及び文化的系統を考へて、それが固有あるひは自發的な觀念や風習であるのか、それともそこに假借や傳播のあとがありとすれば、何時何處からのものであるかを明にしなければ、いはゆる類似の例證のよせ集めでは意味をなさない。その點では今日までの新民族學を主張する人々の努力が、たしかに民族學的研究の改善に貢献したことは認めらるべきであつて、文化圈や文化層といふ假設がことごとく事實に適合するものではなくても、その歴史的批評の要求だけは他の派の人々にもひろく受け入れられ、全體として時處を無視した事例蒐集の舊式な方法が漸く斥けられるやうになつた。未開宗教を全體として見た時のこんな實例は、グレブナーやロキーの取扱ひに示されてゐるが、そ

れよりも近年一般に各民族についての個別的な考察が多くなつたのもこれが爲めであらう。

かくて論理的構想や心理的推測を基にして、これに民族的資料の摘例舉證をつけ加へ、それで實證的考察たることを假裝するやうな研究態度は益々排斥され、もつと忠實に事實を見て、より多く歸納的に進みたいといふ慾求は、さきにフカールも指摘したやうに、近頃の宗教民族學にことに強くあらはれてゐる。しかし雑然たる事例の蒐集をさけ、事實に即して歸納的にある結論に到達するといつても、これがまた一つの地方や特殊の民族にあらはれた事實にけを根據にして、それを急にすべての宗教や民族に適合する普遍的な原理とするやうな行かたとなつては、その弊害はさらに甚しいかも知れない。こんな傾向はこれまでイギリスやフランスの學者に多いといはれるが、古くは西アフリカの呪物崇拜によつての諸宗教の説明から、トーテミズム説の流行やマナの觀念の普遍化などもそれであつて、近くはオーストレーリアの事實を高調したデュルケムの宗教論にも認められる。これらは結局、その根本に諸民族の宗教發生が同一の心理的起源によると見る進化論的觀念があるからではあらうが、いくらかこんな立場を是認しても、なほそこに方法論上の欠陥があることは否定できないのであつて、嚴密に民族學的方法を考へる人々はつとめてこれを避けることに傾いてゐる。なほこれと關聯してそのトーテミズムとかアニミズムとか、またマナ、タブなどいふ一見學的な用語が、その實は内容のきわめて不確定なものであり、多くは一地方の特殊な土語から採用し

たものでありながら、非常に種類のちがつた廣い範圍の現象に適用されることが、これまで屢々多くの學者を過らしめてゐる。すなはち多くは概括のための便宜からつけた名前が、多くの民族に於て同一の現象が實際にあるかのやうな印象を與へるため、精確に各民族に於けるそれらの事實と、その間の甚しい差異すらも度外視されて、不用意に全然それを同一視して論議されたことは、宗教民族學ではことに著しい欠點であつた。この點も近年研究上によほど反省されて、かりにマナといふ名で概括しても、それは土地によつて必ずしも同一の力の觀念ではなく、トーテミズムは民族によつてほとんどみなその複合要素を異にしてゐることが明かになつた。中には同一の名目で通つてゐる現象が、精密にこれを検討して見ると、彼とこれと全く共通點をもたないやうな場合すらあつて、たとへば靈魂と呼ばれる觀念の如きも、文明人と未開人と、さらに同じ民族の間ですら、時によつて全然ちがつたものであるのが、近代人の用語によつて不當に概括されてゐる嫌がある。これらは今後なほ確實周密な觀察によつて區分しなければ、眞に科學的な研究は得られないのであつて、シライターは前にいつた性急な普遍化の弊とともに、その點をことに痛撃したのであつたが、近頃の民族學的研究が徐々にこれに眼ざめんとしてゐることは疑はれない。

## 七 進化説と傳播説の立場

民族學的研究の方法論と關係して、その基礎觀念の上に大きな動搖があることは、單に宗教史や宗教學のみの問題ではない、ショミットなどの進化論に對する批難は、いくらかその信仰上の立場の影響もあらうし、特に宗教民族學上の問題として提起されてゐるが、文化史派にしてもマンチエスター派にしても、アメリカの多くの民族學者その他ひろい意味での傳播說が、近年一般民族學上の問題として少くとも單元的な進化說の觀念を排斥しやうとしてゐることは顯著な事實である。そしていふまでもなくそれは宗教民族學の理論の上にも大きな影響をもたらすのであつて、ことに宗教の發達といふ從來の觀念の上によほどの修正を要求してゐる。けだし宗教の發達といふことは、民族學的研究にかぎらず、すべて宗教史や宗教學の基礎觀念となつてゐたのであるが、これらが進化論的思潮の盛時に多く成立したゞけに、その發達の觀念は大體に於てみな進化論的であり、すべて宗教が時處のちがひにかゝわらず、同一の原因から同一の過程を經て進化發達するといふ想定の上に立つてゐた。これに對して傳播說は系統のちがつた文化に屬する宗教が、傳播や假借によつて變化する史實に重きをおき、すべてが同一の段階を經て發達するといふ想定を否認するのであつて、甚しきは各々の民族的宗教の獨自の發達をも疑ふのである。それで文化の接觸混合とそのむしろ機械的な變化のみをあとづけやうとする特殊の民族的立場は別としても、宗教の單元的な進化の觀念が一つの獨斷的な想定にすぎないことだけは、最近多くの人々によつて認められて來たのであつて、

こゝに宗教發達論としては一大轉回を余儀なくされてゐる。

もつとも傳播説の或る派が主張する汎エヂプト説も、なほ史實としては十分證明されない一つの假説であり、グレブナー、アンカーマン、フォイの想定した文化圏の形式やシユミットの補修したそれも、まだ事實との聯絡が十分でないあまりに圖式的な説明であつて、そこにはむしろより以上の獨斷が含まれてゐるやうに思はれる。それ故舊來の宗教發達論に多くの誤謬があつたにしても、直にこれら傳播説による説明のみが正しいとはいへず、またシユミットのいふやうに宗教の退化といふ事實が少からずあつたとしても、それによつてティーレのいふやうな人類文化史上に於ける宗教を全體としての發達を否定することはできない。しかしこんな主張によつてこれまでの單純な發達觀念が、そのまゝ是認されるものでないことは漸く明かになつて來たので、少くとも文化の歸一 convergence を認める位の立場に於て、傳播や接觸による宗教の變化を、歴史的にあとづけ、土地と民族によつてその發達の原因や形式の異なる事實を明かにすることが、宗教民族學として一層重要な仕事となつて來てゐる。それでもし從來多く考へられてゐたやうに、宗教の發達を論じるのが宗教史や宗教學の第一の任務であり、またそれが事實上つねに進化論的な見方を主として説明されてゐたとすれば、民族學上の見解のこんな變化は、やがて宗教史や宗教學の全體にある根本的な改造を促すものであるといふこともできる。

しかし宗教の民族學的研究としては、本來宗教の發達よりもその起源の問題が主であつたが、これまた進化説に對する傳播説の擡頭によつて、前者と同様なもしくはそれ以上に大きな影響をうけた。それは從來の起源論が多く民族的事實によりながら、これに多分の心理學的説明を加へて、宗教の起源を考へてゐたのみならず、その根柢にはまたどの民族でも同じ心理から同じ形式に於て宗教を發生せしめるといふ進化論的想定を含んでゐたのであるが、これがまた傳播説と共に文化史派にとつては全然承認されないことであつて、進化論の排斥と同時に、史實の欠陥を心理的説明で補はふとする心理主義の排斥となつてゐるのである。もちろんこの點では文化史派といへども、心理學派の提説に代るだけの宗教の起源についての史實を持つてゐるわけではなく、ことに現在の未開民族に見出される「最高者」の觀念が、宗教の根源に於ける神觀をあらはすといふシユミットなどの主張は、その論理に於てかへつて他の起源論と同巧異曲のものとなつてゐるのであつて、史實の不十分は到底心理學的推測を交へずには、宗教の起源を論ずることのできないのが、現在の學問としては止むを得ない實情である。しかし心理學派といひ社會學派と呼ばれるものが、民族學的事實を根據としながら、あまりに事實を超えて説明しすぎる點は、實證主義の立場からはたしかに反省に値するものがあるのであつて、たとひ假設としての起源を説くにしても、それは今少しくその資料とする民族學的事實に忠實でなくてはならない。これは宗教民族學としての最少限度の要求

であつて、この歴史と心理との方法論的関係は、ロキーが特に宗教の問題について詳説したのである。

それで宗教の起源を明かにするについて民族學的資料がもつてゐる意義は、近頃になつて漸く正當に理解されて來たやうである。現存の未開民族を不當に野蠻視した昔の考から、それを直ちに原始人と呼び、その宗教を原始宗教といつて、これを嚴密な意味での人類の原始時代と同一視し、現在のそれらの宗教が直ちにその起源の状態、少くともこれに近いものを示すものと速断したのが、これまでの起源論の多くに共通な出立點であつた。しかるに未開民族の觀察が精確になり、親みをもつてこれに近づいて見ると、その文化や宗教はいかに低級でも、一概にこれを原始的とはいへないやうになり、一方で先史時代のそれらが一層明確に示されて、兩者の間に可なりの差異があることが認められると、もに、嚴密な原始の宗教あるひは宗教の起源は、たとひ現在の未開民族のそれが大なる参考資料となるにしても、そのまゝこれを同一視してはならないことが益々強く認められて來た爲である。従つて宗教の起源はいくらか心理學的説明の助をかりるとしても、それ自身には本來歴史的に取扱はれるべき問題であると考へられ、同時に現存の未開宗教は狹義の宗教民族學の研究對象として、前者との差異も少くなく、それ自身に各々また多少の歴史を持つて變化したものであることが認められるやうになつた。これまた歴史主義を根柢とする新しい宗教民族學の主張で

もあり、在來の宗教起源論の是正に對するその貢献ともいひ得る。

## 八 宗教民族學の諸問題

宗教民族學に於て主として取扱はれた種々なる問題の説明や解釋については、その變遷や傾向を今一々こゝに詳説することは紙面が許さない。そのうちの四五のものはこの兩三年私たちが書いたものに略々示されてもゐるから、細かいことはそれらに譲つて、こゝにはあらましその項目だけを拾つて此稿を收めることにする。<sup>(一三)</sup> 民族學的研究の最も重要な問題が、最初から今につゞいて宗教の起源に關するものであつたことは、前に幾たびもいつた通りであるが、これについて二十世紀になつて急に勢力を得たのは、種々な形でのプレアニミズム説である。それは一時學界を風靡したタイラーのアニミズムに對するものであり、これが精靈や靈魂起源を説いて、それを神の觀念や一般に宗教の根源と認めたに對して、ある種の非人格的な力の觀念が一層根本的であり、おそらくはその發生も前者に先づであらうといふのである。そしてこの非人格的な力の觀念はマナ、オレンダ、マニトなどが代表する多くは神秘的な呪力觀念と考へられ、また時としては非人格的な生命の觀念とも見られて、この説は全體としてアニマチズム、ヰタリズム、ディナミズムなど種々の名前をつけられたが、大體に於てそれから出る儀禮がみな呪術的な形式をとることを認めてゐたから、ひろい意味で

は呪術起源論とも見られた。カルツがこれを放射觀 Emanismus と見たのは多少變つた説明ではあつたが、それよりも呪術起源論としてはプロイスクンターカントの近頃の説明の方が一層徹底してゐるやうであり、宗教起源論としては今にこんな傾向が最も有力なものとして全體を壓してゐる。

これに對してアニミズム説は、宗教起源論としても幾度かこれを修正して主張されましたが、むしろ靈魂觀念の一つの説明としてなほ相當に勢力をもち、ことに嚴密にはアニマチズムといふべき非人格的な生命の觀念、すなはち靈質と呼ばれるやうな觀念と結びつけて、その成立の説明が益々精密にならうとしてゐる。これはクロイトやノイハウスによつてインドネシアやニューギニアに於ける事實について指摘されたものであるが、その後リグーズなども廣い範圍に於けるこの種の觀念の傳播を説いて、靈魂觀念の一つの形式として重要なことが漸く認められんとしてゐる。<sup>(14)</sup>しかし先にも述べたやうに靈魂といふ語に包括される觀念の種類は非常に多く、なほ精密に考察さるべき事實は多々あるのであつて、これを簡單な名目に概括することによつて看過しないやうに努力することが、今後の民族學的研究の問題として殘されてゐる。

シュミットならびにその一派の人々が、宗教起源論としての呪術説やアニミズム説に熱心に反抗をつづけてゐることは、すでに何度も繰かへしていつた。そしてその原始一神説は宗派的な信仰を背景にして、カトリク學者の間には必然的な立場として支持されてゐるが、シュミットの一般民族學上

の根據と進化説の難點が學的な意味でも認められると同時に、從來の單元的な宗教起源論の欠陥も反省されて、一般にこれが相當な勢力をもつて來た。それでゼーダーブロームはこの原始的な最高者の觀念と靈魂觀念及び呪力觀念の三つを結合して、拆衷的に神と宗教の起源を説明しやうと試みたが、その根源はともかくこんな觀念が未開民族の宗教に意外にひろく存在することは、事實として多くの民族學者がみとめて來たのであって、近くはペツタツォニの各未開民族に於けるこの最高者觀念の研究など、かの人々の主張に有力な根據を與へるものもあり、また簡單な呪術起源論などに多少の反省を促す所以でもある。<sup>(一五)</sup>

トーテミズムの問題は單に宗教民族學ばかりでなく、一般民族學ならびに社會學の大きな問題として、前に引つゞいて或は益々熱心に考究されてゐる。デュルケムがオーストローリアのそれを取つて、そこに宗教の起源と本質をみとめ、さらにそれから社會そのものゝ原始形態をも論じやうとしたことは、贊否兩方の批評も多かつただけ、諸方に大きな感動を與へたが、しかし宗教起源論としては、むしろ社會的な呪力觀念論に歸着すべきものであつたかも知れない。トーテミズムそのものとしてもこれは歐洲大戰の前後にまた幾度か學界を賑はしたので、同時にそれは前にもいつたやうな地方的差異をみとめ、ゴールデンワイザーのいはゆるトーテミズム複合體として、いくらかの要素に分析して見なければならぬことが、多くの民族學者の承認を得たやうである。そして一時

はその社會制度の方が主なるはたらきと考へられたのが、また再びその宗教的性質がかへりみられるやうになつて、フレーザー、ファン・ゲネブその他の人々が、この方面からその起源を説明しやうと試みてゐるばかりでなく、社會學者や民族學者の見方もより多くこの方に傾いて來た。

なほこれらが嚴密に宗教であるかまた單なる呪術にすぎないかといふ疑問は、他の多くの民族學的現象についてもつねに起つてゐるので、特に宗教起源論と關係して宗教民族學に一般的な問題となつたのは、呪術ことにそれと宗教との關係であつた。フレーザーなどの呪術起源論は、年代的にそれが宗教に先つことを明白に主張したのであつたが、その後の呪術起源論は強いて年代的の先後を問題にせず、同時にそれをひろい意味での宗教の一種と見なさうとするものが多い。もつともアニズム說や原始一神說による人々は、宗教の根源を呪術にみとめないと同時に、當然これを宗教と區別して見やうとするが、この點からも呪術と宗教との本質上の關係、あるひは兩者の分界の問題が、長い間宗教民族學の暗礁として學者をなやましたのであつた。そこでこれを半ば未解決の状態のまゝ「呪術宗教的」といつたやうな用語で覆ふておくことは、近ごろ多くの人々の取つた一つの方法であつたが、しかし全體として大部分の呪術を宗教の中に包括し、少くとも兩者が不可分に連續してゐると見ることは、むしろ學界の大勢となつて來たといつてもよからう。そしてこのひろい意味の宗教のうちで、ことに原始的な呪術の根源を説明するために、呪力觀念論その他種々の説明が興へ

られたが、數年前からの傾向は、いふを特殊の因果觀念や目的觀念をもつた行爲と見なして、むしろ情緒的表出運動や本能的行爲から發生すると考へやうとする人が多い。すなはちそれは或る先呪術的な行爲から出て、それに呪術的な觀念が結びついてであるといふのであつて、私がかりに儀禮先行論と名けたこんな考へ方は、一般宗教の説明の上にも重要な意味をもたらしてゐる。

- (1) B. Ankeermann, Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1905); F. Gräbner, Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1905)
- (1) W. Schmidt, Die moderne Ethnologie (*Anthropos*, 1906); Die soziologische und religiös-ästhetische Gruppierung der Australier (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1909); G. undlinien einer Vergleichung der Religion und Mythologien der Austronesischen Völker (Denkschriften der Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Bd. LIII, abh. III, 1910); *L'origine de l'idée de Dieu* (*Anthropos*, 1908-9) Vienne, 1910  
=Der Ursprung der Gottesidee, Münster, 1912; Neue Wege in der Vergleichende Religions- und Gesellschaftswissenschaft (*Die Kultur*, 1911)=*Vois nouvelles en Science Comparée des Religions et en Sociologie*, Kain, 1911
- (1) M. Mauss, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes* (*Rapports annuels de l'École Pratique des Hautes Études*, 1901) (*Mélanges de l'histoire des religions*, Paris, 1909); E. Reuterskiöld, *Les religions des non-civilisés au Congrès d'Oxford* (*Revue de l'histoire des religions*, 1908); I. King, *The Development of Religion*, New York, 1910.
- (1) P. Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig, 1910; Van Gennep, *De*

la méthode dans l'étude des rites et des mythes (Religions, moeurs, et légendes, IV Paris, 1911); G. Foucart, Histoire des religions et méthode comparative, Paris, 1912.

(4) W. Rivers, The Ethnological Analysis of Culture (Presidential address to the Anthropological Section of the British Association for the Advancement of Science, 1911); The History of Melanesian Society, 1914; Médecine, Magic, and Religion, London, 1924; Psychology and Ethnology, London, 1926.

(5) W. Perry, The Megalithic Culture of Indonesia, Manchester, 1918; The Children of the Sun, London, 1923; Origin of Magic and Religion, London, 1928.

(6) F. Schleiter, Religion and Culture, New York, 1917.

(7) R. Lowie, Primitive Religion, New York, 1924.

(8) A. Bros, Introduction à l'ethnologie religieuse, Paris, 1923.

(9) P. de la Boulaye, L'étude comparée des religions, Paris, 1925.

(10) F. Graebner, Das Weltbild der Primitiven, München, 1924.

(11) O. Leroy, La raison primitive, Paris, 1927.

(12) 特點圓空・呪術の發生に關する問題 (哲學研究、一九二二年) ——呪術行為の原型 (宗教研究、一九二五年) ——呪

術論の進んだるか (民族、一九二六年) ——ヒト々人々の靈魂觀念 (民族、一九二七年) ——トトノムノム  
◎宗教性 (社會學雜誌、一九二六年) ——宗教の儀禮 (宗教研究、一九二七年) \*

(13) A. Nicuwenhuis, Die Wurzeln des Animismus (Internationales Archiv für Ethnographie, Suppl. Bd., Leiden, 1917); A. Kruyt, Het animisme in den Indischen Archipel, Haag, 1906; R. Neuhäus, Deutsch Neu-Guinea, Berlin, 1911; W. Rivers, The Concept of "Soul-Substance" in New Guinea and Melanesia (Psychology and Ethnology, London, 1926).

- (15) N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1916; W. Schmidt, *Tâches anciennes et tâches nouvelles de la Semaine (Semaine d'Ethnologie Religieuse, III, 1923)*; R. Pettazzoni, *Dio, Formazione e Sviluppo del Monoteismo nella Storia delle Religioni*, Roma, 1922.

# 巴利佛教思想研究について

手 島 文 倉

(一)巴利佛典研究の二つの態度—(二)原典の研究とその翻譯—(三)佛傳の研究—(四)宗教としての佛教の思想研究—(五)その他の立場より觀たる巴利佛典中の諸思想研究—(六)結論

## —

巴利佛典に據る佛教思想の研究は可なり重要な位置に在る。泰西佛教學者の大半は巴利佛典の研究から原始佛教を知つたものであると言つて宜い。その年代も極めて最近からのこととて、大體一八五〇年頃から見るべきものが漸く公刊せられ初め、現世紀に入つて原典研究の態度が一變し、最近は原典の研究よりもその中の思想研究が流行するやうになつたやうである。その代表的一流の學者と目されるゝものは僅かに隻手の指を屈するほどであるけれども、その門下に出た、又はそれと密接な關係を以て研鑽覈究に努力した若き學者輩に到つては英、獨、佛、露は言ふに及ばず、亞米利加にも印度や錫蘭や暹羅等にまでも儕々と輩出し、各々自己の觀る所を以てその研究を發表してゐる

状態であるから、此等諸学者の佛教研究を今茲に詳述するの違がない。唯巴利佛典に據る思想研究が如何なる範圍に亘つて行はれ、如何なる程度まで進んでをり、今後の學者の方針は如何に樹てらるべきかといふ三點について概説するに止める。

巴利佛典の研究状態を概説する前に一言断つて置き度いことがある。夫れは之を通覽した上に感せらるゝ學者の研究的態度に二つあることについてざる。即ちその一つの傾向としては原典を観味熟讀するといふことである。學者は各々異つた性癖を持つてゐる。學識も識見もその人を育んだ環境の異なるにつれて千差萬別である。思想上の問題、殊に宗教上のこと、宗教の中でも特に著しい特徴を有し且つ泰西の學者には殆んど從來耳目に接近したことのない佛陀の教説を研究するといふことになると、全く白紙に近い諸學者の間に甲論乙駁の自由討究が盛んに行はれ得るであらうことは想像するに充分である。此の間に立つて最も穩健著實な研究的態度は原文に據る佛典の研究であらねばならぬ。先づ巴利語を研究して巴利佛典を熟讀する、又は巴利佛典に精通せる學者の自國語に翻譯したものをお詫味するといふ態度は新しい宗教を研究する上に最も適切な方法であると思ふ。勿論學者の觀る所に隨つて多少の語義解釋上の相異はあらうけれども、少くも此の原典又はその直譯を自ら公平無私に無豫想の態度を以て観味するといふことは西洋學者間に最も重んぜられた一傾向であると言はねばならぬ。一流の巴利學者は正しく茲から出發してゐると想はれる。而して此の

傾向は前世紀の後半から擡頭して四、五十年の間盛んに流行したのであつたが今世紀に入つてからは少し異つた第二傾向が稍々流行しかけたやうに想はれる。何故かと言ふと、一方には未だ原典研究として作すべき事業、即ち巴利佛典の公刊及びその翻譯出版なるものが残つてをり、その方面も引續いて著々と事業を進めつゝある傍ら乍ら、多くの新進學者は已に此の方面の成果を覗味するのみを以て満足せず、巴利原典や翻譯の七、八部通りが公刊された今日に在つては巴利佛典の内容研究を試み、自己獨特の見地から佛陀の思想の如何なるものであるかを批評し、他の宗教や哲學と比較し、一の宗教哲學として、又はその他の印度文化研究資料として、之を世に發表するに充分であると信ずるやうになつた。眼光紙背に徹する伶利な學者が自己の覗味熟讀した結果を一の組織に編み上げて世の佛教研究者乃至舊信仰に飽いて新信仰に渴求を持つ眞摯な人々に共鳴を求めるとする傾向である。第一の原典覗味主義を科學的研究の態度と言ひ得るとすれば此の第二の批評的研究主義を哲學的又は社會的研究の態度と稱することが出來やうか。此の第一傾向の缺點とする所は唯單に機械的に原文を直寫するといふことだけが主眼で、そのうちの何れの部分が最も重要で何れの部分が比較的輕視さるべきものかを少しも暗示し得ない所に在る。即ち形式に如何に忠實であつても内容を説明する上には自ら別問題であるといふこと、換言すれば本文の比較對照校勘照合が如何に嚴密に作され、如何に屢々反復重説された本文ありと雖も、夫れが必らずしも思想上に重要な點であるか、

佛教の要義なるが故に反復重説されてあるのか如何か全く不明であるからである。約言すれば原典観味主義には個性が出ない、それが特長であると同時に缺點である、極めて冷靜な學者の見地に止まつて活きた人生觀や世界觀を作ることが出来ないといふことである。それと同様に第二の批評的研究の態度にも長所もあれば缺點もある。原典の歴史的研究を没却して徒らに自己の好惡に應じた自由選擇を敢てし乍ら、與へられた資料に對して何等無批判的に無豫想的に臨むべきことを打忘れつゝ、豫め自己獨特の人生觀や世界觀の範疇を固定的に提げて之に對し、多くの對象の中から此の範疇に符合調和する資料のみを拾蒐し來つて極めて獨斷的な佛教を組織する弊のあるは恐るべき缺點である。然し獨斷的であるだけ熱があつて人を感動せしむることの出來る組織整然たるものと作すことが出来る。詰り冷やかな科學的研究のやうな本文研究でなしに、教義の中心と信する所を取つて活きた人間生活上の靈の糧とするといふ所に大に特長があるのである。

以上のやうな原文観味主義と批評研究主義とは巴利佛典研究上の二大共通傾向で、現代は第一傾向から次第に第二傾向に遷りつゝある趨勢と評することが出来る。巴利佛典の思想研究には之を横に廣く概觀すると種々の方面がある。第一には原典の公刊乃至その翻譯の出版である。第二には佛傳の研究である。第三には宗教としての佛教、即ち佛陀の新教説に含まれた人生觀や世界觀やを中心にして宗教としての諸要素を研究する方面である。第四には宗教としてより以外の點より觀たる

巴利佛典中に現はれた諸思想の研究である。先づ大體此等の諸方面があるが、之を縦に通覽して共通的研究傾向はないかと言ふと、前述のやうな第一第二の二傾向が存するのである。その著しいものと比較的著しくないものとの差はあるが、然し何れの方面にも原文観味主義と批評研究主義とがあると思ふ。そこで此の二つの傾向以外に今一つの第三傾向がなくてはならぬ。謂はゞ原典批評研究主義とでも稱して宜からうか。即ち原典をその儘無批判に同時に成立した佛陀金口の直説で、その意味からは何れも同一の價値を持つてをると做さずに、同じ三藏の中に傳つてゐるものでも彼此比較對照して見ると古いものもあり新しいものもあり、歴史的事實と信せらるゝことあり全く空想としか信せられぬことあり、第一義的な直語と第二次的な方便語とあり、言語文章の體制から言つても明らかに新古の部分の區別されるものあり、斯うした諸方面的本文批評や原典批判を試みて何人も充分に首肯し得るやうな研究を遂げ、三藏聖典の中に若干の立脚地より觀たる價値體系を立ることは是非とも完成されなければならぬ重大な事業で、之が完成の暁に於てのみ原始佛教の研究が遂げられる譯である。唯本文だけを隨自意に観賞してゐても研究とはならぬ。原典なら何れの部分を抜萃しても人が信するであらうと速断することも不可である。原典の中の何れの部分なるが故に之を信じ、原文中の何れの部分なるが故に之を疑ふといふ態度になつてこそ初めて佛説が明らかにされ、佛説が明らかにされて初めて佛陀の眞精神が奈邊に在るべきかの當然相が讀まれると思ふ。

勿論此の原典批評研究は從來全くなかつた譯ではない。例之、オルデンベルグ (Oldenberg) 氏が毘奈耶 (Vinaya) の研究に於ける、リスデビッド (Rhys Davids) 氏が本生經 (Jātaka) の研究に於ける、又はビンデルニッツ (Winteritz) 氏が巴利佛教文學研究に於ける態度等、可なり原典批判に言及してゐるものもある。然し斯うした態度が巴利三藏の全部に、否三藏以外の巴利佛教關係資料の全部にまで及ぼされ、而して尙ほ望むらくは巴利と傳統を異にしてゐる梵語小乘佛典類並に漢譯小乘佛典類との比較研究までに及ぼされたならば、茲に初めて完全に佛陀の教説が疑ふ可らざる確乎鮮明な形となつて現はれるであらうと信ずるのである。巴利佛教研究は此を最後の理想とすべきことを一言して置きたいのである。

## II

巴利佛典の研究に諸方面ある中、先づ第一に述べなければならぬのは原典とその翻譯出版事業及び此に伴ふ研究についてである。三藏以外の巴利佛教關係書ではあるが原文公刊の稿失となつたものはターナー (G. Turnour) のマハーバンサ (Mahāvansā) 出版であらう。一八三七年即ち我が天保八年といふ古い時代に、而も民政局の公務に忙殺されてゐる傍ら先輩ブリンセップ (J. Prinsep) の激勵に動かされて遂に此の貴重な佛教史を公刊し、その内容大體は英譯に依て世界的に紹介した効

績に至つては巴利研究界の一大偉彩と稱すべきであらう。藏内の佛典にして初めて原文を公刊されたものは法句經 (Dhammapada) である。之も一八五五年即ち安政二年といふ古い時代に、コペンハーゲン大學の一司書であつた巴利研究の篤學者ファウスベール (Fausböll) に依つてざめる。實に泰西に公表された佛典の最初である。マハーバンサに依て佛教の來歴一般を知り、巴利諸研究の基礎的教養が確立された時、今や此の古色蒼然たる佛教詩集の深遠な教説を味ふことを得た西洋の學者は愈々興味油然として湧き、大に進んで巴利佛典を通じて佛陀の宗教を知らんとする熱心を惹起した。歐洲の巴利研究は此頃から初まつたと見るべきである。此以後の巴利原典公刊や翻譯事業については詳述する遑がないが、但研究上最も大切な恩人三氏を記すことに止める。

巴利原典の出版と研究とに於て斯界の三大功勞者と目すべきものは前記のファウスベールとオルデンベルグとリスデビッドとの三氏とであらう。ファウスベールは一八七七年から實に二十年の長年月を費して本生經七卷の原典公刊を敢行した。丁國や普國の公費を補助され、知友の援助に依つて苦心慘憺拮据勉強の結果此の大典を公にし得たのは巴利佛教研究上没すべからざる効績である。今日ではチャルマーズ (Chalmers)、ラウス (Rouse)、フランシス (Francis)、ネール (Neil) 等の諸氏に依て英譯も完成し、最近にはその獨譯も完成された。本生經は五百五十の本生譚即ち佛陀の前生物語を集めたもので、その中には物語あり、詩あり、説教、譬喻、因縁あり、巧に諷刺せる道徳的訓誨あり

り、興味の中心が之となつて種々研究の結果、その大體は印度の古い民俗譚 (Folklore) から材料を得來つたもので、その幾分かは佛陀も直説されたかも知れないが多くは後世の佛徒が布教傳道の便に供する爲め編集したものであることが判つた。特に之が研究に興味ある所以は後に述る律藏と同様、當時の印度社會生活の實際をよく傳へてゐる貴重な材料が豊富に此の中に藏せられてゐるからである。オルデンベルグは一八七九年から八三年に亘つて毘奈耶藏 (Vinaya-piṭakam in Pāli) 五卷の原典を公刊した。之も大英印度省や伯林學士院の援助はあつたが氏獨自の精力を傾注して専心苦辛の結果漸く完全に上梓されたものである。此の不朽の大事業の傍ら更に錫蘭の佛教史としてマハーバンサと雙壁たるディババンサ (Dipavaniśa) の原典並に英譯を出版し、後には長老偈 (Theragāthā) 一經をも出版する等、實に巴利佛典研究界に竭した効績は偉大である。此の律藏は總て三大部から成立してゐるもので、第一は經解說 (Sutta-Vibhaṅga) 即ち比丘比尼丘の具足戒を陳べた止惡門、第二は健度 (Khandhā) 即ち主に僧團生活の儀式作法等を記した修善門、而して第三は附屬 (Parivāra) と言つて前二部の要點を攝約したものである。何れの部門でも先づ制戒の因縁を初めに述べ、次に戒文の正體を記し、次に之が應用に際しての實例を附加し兼ねてその記憶に便せしむると俱に實際の用に便せしめんとしたものであるから、當時の僧團生活と並に之を通じて觀たる、印度の一般社會生活とが最も露骨に詮表されてゐる點で、實に重要な史料であると評せねばならぬ。健度の部門

は英譯が出來てゐるが他の部分は未だである。之は是非漢譯等と對照の上翻譯したいものと思ふ。

以上の本生經や毘奈耶は巴利佛典中でも實に浩瀚なもので獨立に切り離して出版する價値が充分ある。そして此の既刊の原典には觸れないで、其他の巴利佛典を公刊せうと企圖したのがリスデビッドの組織した巴利原典協會 (Pali-Text-Society) の事業である。協會は一八八二年に成立したが、その初頭にあつては種々の困難に逢著し乍ら能く日に月に基礎を鞏固にし、事業を遂行し、汎く會員を歐洲の隨處に集め、多くの有名な新進巴利學者を輩下に糾合することの出來るやうに順調に進んだのは全く會長の高潔なる人格と熱心な努力と佛陀とその教義とに對する信仰敬虔の情の熱烈なるものとに依つたこと勿論である。殊に會長夫人の内助の功は顯著なもので、今や故人となつた會長の遺業を繼承しつゝ能く今日まで巴利佛典研究の精進を竭されてゐることは敬服の外ない。巴利三藏の大部分、即ち律藏と本生經とを除いた經藏五尼柯耶 (Nikāya) や阿毘達磨 (Abhidhamma) の原典出版は引續き今日まで續々と行はれ、今や全く巴利佛典研究の世界に於ける中心は倫敦なる同協會に存すといふ事實を疑ふものなきに至つたほどである。その原典出版に直接功勞ある分擔者も少くないが、就中、レオンフェーヤ (Léon Feer) が一八八四年に相應尼柯耶 (Samyutta-N.) を校訂出版せるを筆頭に、モリス (R. Morris)、ハーディ (E. Hardy)、トレンクナー (V. Trenckner)、チャルマーズ (R. Chalmers)、カーペンター (J. E. Carpenter)、エーリッヒ・ムラー (E. Müller)、グネラトネ

(Guneratne) 等の篤學者は巴利の經論出版に専る可いわる恩人であらう。

原典の出版と共に沒す可らざる効績はその翻譯事業に在る。多くの佛典は太底英、獨に譯されてゐる。最も有名な法句經の如きものになると三種の英譯ある他に獨、佛、伊、露、羅の各國語にも譯されてゐるほどである。殊に翻譯事業として注目すべき叢書が三種ある。マクベニュラー (Max Müller) が總監督として二十人の代表的學者を頼はした東方聖書 (Sacred Books of the East) 五十卷の翻譯事業中に存する巴利佛典としては律の大品 (Mahā-vagga) 小品 (Culla-vagga) の所謂犍度に當るものをお初め、法句經や諸經要集 (Sutta-nipāta) や藏外ではあるが最も有名な那先比丘經 (Milinda-pañha) 等があり、同じくリスデビッドが會長であつた佛教聖典叢書 (Sacred Books of the Buddhist) 中には長尼柯耶の三十二經完譯三卷や中尼柯耶の百五十二經完譯二卷があり、今一つは巴利原典協會の副事業として在る翻譯叢書の刊行、即ちリスデビッド夫人やスマンガラ上座 (Sumangala Therā) やウッドワード (F. L. Woodward) 等の諸氏の手に成つた相應尼柯耶 (約五分の三完譯) や、其他論事 (Kathāvaththu) の英譯 (Points of Controversy) の如き論部のものや、マハーバンサの如き藏外の英譯も續々刊行されつゝある。此等三叢書以外に單獨のものとしてはノイマン (K. E. Neumann) の中尼柯耶獨譯三卷や、比丘シーラーチャーラ (Bhikkhu Silācāra) の中尼柯耶初五十經の要譯や、前記の本生經英譯全六卷等は特に注目に値する。

之を要するに巴利原典の出版並にその翻譯の事業は洵に我等佛教徒の敬服に堪えないほど眞摯に著實に進歩中で、原典は先づ九部通り出版を了り、翻譯は約大半を終へたらうかと想はれる。今後此等の事業は著々と繼承遂行せられ、近く此の方面の一段落を告げるであらうと想はれる。此の上は原典並にその翻譯に附加された學者の研究を綜合し、總ての巴利佛教書類を網羅した巴利辭書の完成を待つて他の文献との比較研究を進むべきである。先づ原典や翻譯の出版に關しては以上に止めて大勢を概観するまでにする。思想研究としては直接關係がないやうであるが、説明の順序上必要であるから之を概説したままである。

### 三

巴利佛典の研究に原典観味主義と批評研究主義とのあることは前已に説明したが、その最も好適な一例は佛傳の研究に於て見ることが出来る。一體佛傳として獨立した經文は古い巴利經典中には全くないので、他の目的の爲めに必要である所から序論風に述べたものや、佛陀の生涯中に於ける重大な事件の意義を後世に傳へ、之を記念せしめんとする主義の斷片的物語や、教説中心の經文中に佛陀が自らの過去の經驗を引例せられしものや、此れ等が多少佛傳の内容を構成し得る要素たるものに過ぎないのであるから、此の資料の取扱方如何に依て二つの態度の當然あり得べきことは容

易に想像がつくと思ふ。例へば律の大品の初め、受戒健度の來由を述る部分に、「爾の時佛世尊は優樓頻羅 (Urulvelā) に住したまへり、尼連禪河 (Nerāñjara) の岸邊、菩提樹 Bodhirukkha) の下に於て初めて正覺を成じたまひて。時に世尊菩提樹の下に於て七日間一結跏趺坐のまゝ解脱 (Vimutti) の樂を享けつゝ坐したまへり」といふ所から始まつて、四七日間の自受法樂、梵天勸請、初轉法輪、耶舍出家物語、離垢 (Vimala)、善財 (Subali)、滿勝 (Pūṇḍaji)、牛主 (Gavampati) の四俗友出家物語、魔物語、三十群寶物語、三迦葉教化、頻毘沙羅 (Bimbisāra) 王教化、及び普行出家刪闍耶 (Sañjaya paribhājaka) の弟子舍利弗 (Sāriputta)、目犍連 (Moggallāpa) の兩人が佛門に轉入する物語迄の経過を最も忠實に傳へてゐるものとか、又は之と同様な主義で主に成道以前の佛傳を記さんとした本生經の初めに冠せられた因縁説話 (Nidāna-kathā) の如ふ、即ちスメーダ (Sūmedha) 菩薩が過去世に於て燃燈佛 (Dīpaikara) の授記を得る物語から始まつて、降天、托胎、出生、天人の讚嘆、婆羅門仙の豫言、太子の修學、四門出遊、羅睺羅 (Rāhula) の出生、遁城出家、降魔成道、梵天勸請、初轉法輪、三迦葉教化、舍利弗目犍連歸入、迦毘羅城の故郷を訪ふ因縁、乃至給孤獨長者 (Anātha Piṇḍika) が祇洹精舍 (Jetavana Vihāra) を献納するまでの事情を善く傳へた錫蘭傳や、又は長尼柯耶 (Dīgha-N.) の中にある遊行經即ち大般涅槃經 (Mahāparinibbāna Sutta) に於ける佛陀入滅前後の光景、即ち佛陀が阿難陀 (Ānanda) 等數人の弟子と共に王舍城外の鷲峯を去つて竹園に到り、路を轉じて華氏

城の將に建設せられたんとしつゝある状を見て將來の殷盛を豫言し乍ら河を渡つて吠舍釐に入り、姪女  
菴羅波利 (Annapālī) を教化して捺樹園の獻納を受け、竹林村に於て最後の安居を結び、その頃凶  
穢に會して佛陀も稍々重病に惱まられてゐたこと、遂に努めて健康を恢復して波婆に入り、金工純  
陀 (Cūndā) の最後の供養を受けて病愈々篤くなり、漸く拘尸那揭羅に入つて滅後の遺誨を垂れ、老  
婆羅門善賢 (Sībhadda) を最後の弟子として遂に大般涅槃に入られたこと、及び滅後に於ける禮拜茶  
毘の状況等まで仔細に傳へたもの、先づ此等の經文が佛傳として最も重要なもので、其の他の諸經  
律中に散見する断片的事件の記録を以て補ふるものである。以上の資料を善く按配加工して一の  
傳紀に編めば佛傳となる。その編み方にも先づ些の私意を挿むことなしに、出来るだけ忠實に、原  
典にのみ依て編年體佛傳を作らんとしたのが所謂原典観味主義の佛傳である。例へばユリウスデュ  
トイ (Julius Dutoit) の「佛陀の生涯」(Das Leben des Buddha) の如き、クルト・シュミット (Kurt  
Schmidt) の「大覺者の生涯より觀たる佛陀」(Buddha, aus dem Leben des Vollendeten) の如き、又は  
ブルースター (Brewster) の「瞿曇佛陀の生涯」(The Life of Gotama the Buddha) の如き、皆何れも  
斯うした巴利佛典中から原文を抜萃して編年風に組織した佛傳たるものはない。然し此の主義  
の佛傳研究では材料の取捨選擇の上に種々の異見が投ぜられる非難がある。けれども大體に於て最  
も確かな成果を收めてゐると信じて宜い。特にデュトイの大作は推奨に値すると思ふ。彼は佛傳を

三期に分ち、第一は降誕前後の光景から成道まで、第二は成道以後晩年迄の遊化傳道の状況、而して第三は涅槃經に記す所の入滅前後の最後の佛陀を傳へんとしてゐる。その資料も中尼柯耶から探つたり、本生經の因縁説話からしたり、諸經要集や增一尼柯耶から抜萃したり、極めて自由に豊富に集録してあり、幾らか要約した所もあるが大體忠實に原文を獨譯して善く佛陀の全生涯を彷彿してゐるやうに思ふ。シユミッドの佛傳は教義と傳紀と二冊から成つてをるその一部で、小冊子ではあるが内容極めて堅實で、専ら大品と、長、中、相應、增一の尼柯耶と及び法句經との中からのみ抜萃してある。初學者の爲めの佛傳入門として特に推奨したいものである。ブルースターの近業も善く出来てゐるが大體デュトイを出でないと思ふ。

以上のやうな原典直譯體の佛傳と對立して批評研究體のものがある。例へばエドワードトーマス(Edward J. Thomas)の最近著「傳説及び歴史としての佛陀の生涯」(The Life of Buddha as Legend and History)の如きが夫れである。嚴密に言へば本書は巴利の佛傳ではない。普羅經(Lalita-vistara)や大事(Mahāvastu)や法華經(Saddharma-Puṇḍarīka)や神聖物語(Dīvīyāvadāna)の如き梵文佛典が採用してゐる外、錫蘭の大史や島史、東方聖書、その他諸種の佛教雜誌の類で參照してあるので幾らか歴史の方面より傳説の方に注目してゐるやうであるが、然し全體の空氣から言へば矢張り巴利佛典を主としたものたることは疑ないのであるから茲に述ることも必らずしも不當ではない

と信ずる。此書の研究は十七章から成り、佛陀の祖先、家庭親眷、誕生、青少年期、出家、修行及び大覺、初轉法輪、教義の宣傳、遊行二十年間の傳説、佛陀の怨敵者達（提婆達多と阿闍世）、最後の日、の十一章に於て佛傳を終り、僧團、宗教としての佛教、哲學としての佛教、佛陀と神話、佛陀と歴史、及び佛教と基督教の六章を以て之を補ふてゐる形である。その研究的態度は飽くまでも學者風で可成り成功の大著であると思ふ。尙ほ此の部類に屬するものに、ピガンデー（P. Bigandet）の「緬甸傳に於ける瞿曇佛陀の生涯即ち傳説」（The Life or Legend of Gaudama the Buddha of the Burmese）及ロックヒル（W. Rockhill）の「カンチャーユル及びタンチャーユルに於ける西藏の記録より採用せる佛陀の生涯とその原始教會史」（The Life of the Buddha and the Early History of his Order, derived from Tibetan Works in the Bkah-hgyur and Bstan-hgyur）等がある。前者は凡そ十二世紀以後の作と信せられ、本巴利佛傳の「鬱莊嚴事」（Mālālāñkaravatthu）なるものを緬甸譯して彼國に傳持してゐたものと信はれてゐる。内容は燃燈佛授記の物語から初まつて全生涯のこととを述べ、尙ほ入滅後に於ける數回の佛典結集のこととまでに及び、佛傳の部分は殊に詳述され、總て二卷に叢められたものである。後者も大體同じやうな内容で、太古から佛陀の父淨飯王（Cuddhodana）に至るまでの系譜記述に初まり、割合に簡短に佛傳を結んで、滅後に於ける印度佛教史や西藏古代史や干闡古代史を以て大部分を占めてゐるものである。此等は遙かに第二次的の述作であるけれども捨て難い古色を含蓄

してゐるもので大に参考になると思ふ。

之を要するに巴利佛典に據る佛傳の研究は未だ完成の域に到達せず、成道までの状況や、成道以後數ヶ月の遊行や、入滅前後のことは稍々明かとなつてゐても、四十餘年の傳道期間の事蹟が殆んど模糊として學者各々見る所を異にし、先づ此の間の断片的事件には之を整理すべく容易に手もつけられぬといふ状態であるから、今後の學者は此の方面に力を注ぎ、他の資料と比較校合の上僧伽羅刹(Sangharakshita)風の研究を學ぶべきであらうと思ふ。

#### 四

次には宗教としての佛教の思想研究方面について考へて見よう。之は本稿の最も中心とする所で詳述したいが紙幅の關係上省略を餘儀なくされる所もあらう。宗教としての佛教研究には大別すると大體二つの傾向がある。夫れは前述の如く原文観味主義の態度と批評研究主義のそれであること言ふ迄もないが、此の二つの傾向は佛傳に於けると同様、宗教としての佛教研究の方面にも最もよく現はれてゐる。而して此の方面の研究には何れの態度をとるにしても、その材料とする所が主として經及び律であり、論には殆んど關係がないことを注意すべきである。その代り後に述る佛教の哲學方面が主として論に據つてゐるやうに想はれる。尙ほ又批評研究主義を更に分類して見ると大

體四つの傾向があると思ふ。第一は純粹教理研究の傾向、即ち佛陀の説かれた人生觀や世界觀乃至修行解脱觀と言つた風の四聖諦を中心にして觀たる教義のみを研究する態度である。佛陀の宗教哲學は他を抜きにしても充分之を味ふことが出来るから此の傾向も大に論する價値がある。第二は佛法僧の三寶を主とした對象として佛教の總相を甄究せうとする傾向、即ち教義は佛陀の人格や僧團の生活狀態の實際から切り放して單獨に観味すること困難で、少しも正當な理解を作る爲めには三寶相關の事實を總相的に研究する必要があるとする態度である。第三は更に第二の傾向の發達したもので、佛法僧を中心にして研究し乍ら尙ほ廣く他の宗教思想等との比較研究を試みてその眞相を詮表せんと努めたり、後代の教會史や教理史をも添加して原始の形の理解を容易ならしめんとしたりする態度である。而して終りに第四は以上の諸傾向を綜合して初學入門の者に便せんが爲め甲問乙答の會話體を以て佛教の全般を容易に理解せしめやうとする態度である。諸種の佛教問答書は此の意味に於て試みられた成果である。

先づ最初に原典観味主義の佛教思想研究についての例を擧ぐるならば、オルデンベルグの「佛陀の教説」(Reden des Buddha)とか、ワッショウ(Warren)の「翻譯佛教」(Buddhism in Translations)とか、カールザイデンスッツケル(Karl Seidenstücker)の「翻譯巴利佛教」(Pali-Buddhismus in Übersetzungen)とか、その他小冊子ではあるがツィンメル(H. Zimmer)の「カルマ」(Karma)及びサ

ウンダース (K. J. Saunders) の「佛教の心髓」や、前に述べたショミッドの解脱への道より觀たる「佛陀」(Buddha, der Weg zur Erlösung) 等も皆此の類の佛教研究書である。オルデンベルグの此の遺著は全體四部より成り、第一は佛陀の生涯と人格とについて、第二は教義即ち世間苦と解脱、第三は僧團生活及び戒律並に在俗信者、第四は譬喻因縁物語(本生經)と言ふ風に名づけ、長、中、相應、增一の四尼柯耶は言ふに及ばず、その他法句經、本生經、諸經要集、長老偈、長老尼偈、優陀那及び自ら公刊した毘奈耶等の多方面の巴利佛典から合計百四十一篇を採用して純粹な本文紹介のみを獨譯に依て試みられた良書である。同氏が曾ても全般の基本的智識を與へんとした名著である。即ちその第一部が佛教の根本教説要約で、此の中に四聖諦、三法印、五蘊、三法印の所有者としての五蘊、緣起、業と成熟、世界と輪廻、涅槃、世間と涅槃の九章を組み立て、計百二經文を引用し、第二部が道徳論で、此の中に世間道と出世間道、認識、道徳的修養、禪定、罪と徳の五章を入れて計六十五經文を採擇し、第三部は禮拜の信者で、此の中に歸依の形式、佛陀、教説、出家僧團、在俗信者と出家、聖道の弟子の六章を收めて計四十のした「佛陀」の姉妹篇とも稱すべきもので、正しく此の種の第一位に立つべきものと信する。ワツレンの書は材料幾らか前者ほど嚴選されてゐない弊はあるが内容大體同じやうなもので、佛陀、感覺的存在、業と輪廻、禪定と涅槃、僧團の五篇、計百二、三章を抄出英譯したもの、亞米利加出版として珍らしいので有名である。ザイデンスツッケルの書は大體才

ルデンベルグと同様の材料を扱つてゐるが、その他に如是語經(Itivuttaka) & 小韻(Khuddakapāṭha)や錫磨文(Kammavācā)等をも引用し、二部二十章に纏めて佛教經文を攝取してゐる。實に堂々たるもので此の類の白眉と稱して宜からう。巴利佛教の要諦は此の一書に依て充分領解することが出来ると思ふ。その他の小著については編纂の上に多少の特徴がないでもないが茲には省略する。

次に批評研究主義の中でその第一傾向とも稱すべき純粹教理研究について二三の例を示すならば、ゲヲルグ・グリム(Georg Grimm)の「理性の宗教たる佛陀の教義」(Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft) & ジ・ヴェタム・シーハ(J. Weitam Sinha)の「佛教の特徴」(The Singularity of Buddhism) & 小冊子ではあるがヘルマン・ベック(Hermann Beckh)の「佛教」(Buddhismus)ほか、リスト・ビッド夫人の「佛教規範の研究としての佛教」(Buddhism, a Study of the Buddhist Norm)とか言ふ如きのもの此の部類に屬するものである。グリムの書は標題の暗示する如く理性的宗教としての佛教の要諦を善く示したもので、内容は全く苦、集、滅、道の四聖諦のみを詳細に論評して佛陀の宗教哲學を闡明せんと努力したものである。苦諦としては苦惱の標徴、人格、苦惱の世界、苦惱の主體といふ四題の下に論じ、集諦としては概説、老と死——苦惱の最近條件としての生、輪廻の條件、輪廻の進行及び業説、渴愛の條件、行、無明といふ七項の下に説き、道諦としては八正道、一々の道程、禪定の方便等の題下に論評するといふ風で、引文豊富、典據正確、實に此の種佛教概論の白眉であると言つ

て宜い。正に原典研究に於けるザイデンスチュツケルの書と雙璧たる觀がある。シンバの錫蘭出版書は實に能く佛教の特徴を二百二十一項に亘つて列舉した入門書で、佛教と他の宗教とを比較した所に興味がある。中には聊か感心せぬ説もあるが、之は我々の研究と態度を異にしてゐる結果であらう。著眼點の伶利な所に敬意を表してをく。マックの「佛教」は主に修行觀を説いたもので、その由來を瑜珈哲學に求め、その道程を信、戒、定、慧、解脱の五段について説明してゐる。リスペビッド夫人の書も何れかと言へば佛教の修行について主に論究したもので、無我説としての規範、因果律としての規範、道德律としての規範、理想としての規範、理想の問題、法の意味といふ風に諸種のノルムを佛教から引用綜合した珍書である。稍々特種な方面ではあるが教義を專研した類のものに相違あるまいと思ふ。

次に批評研究の第二傾向とも言へば、實中心に佛教の概觀を得んとする類について數個の例を舉ぐると、オルデンベルグの「佛陀、その生涯、その教説、その僧團」(Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde) & ハリウスライナー (Julius Reiner) の「佛教、教養なる在俗信者の爲めに」(Der Buddhismus, für gebildete Laien) & ラード (E. A. Reed) の「原始佛教の起源及び教説」(Primitive Buddhism, its Origin and Teachings) & アルフレッド・ラッセル (Alfred Rousset) の「原始佛教」(Le Buddisme Primitif) & シュラウス (C. T. Strauss) の「佛陀の教義」(The Buddha

and His Doctrine) 』、リスデビッドの「佛教即ち瞿曇佛陀の生涯と教説との概論」(Buddhism ; being A Sketch of the Life and Teachings of Gautama the Buddha) 』か「初期佛教」(Early Buddhism) とか、又はピッセル (R. Pischel) の「佛陀の生涯と教説」(Leben und Lehre des Buddha) 等は皆佛法僧の三方面の研究を主にした佛教概念である。オルデンベルグの名著は緒論に於て印度と佛教、佛陀以前に於ける印度の汎神教及び厭世主義、出家主義と僧團の三項を論じてその内に佛教の由來を尋覓し、次に第一編に入つて佛傳を記し、傳説の性質、小説及び神話、佛陀の少時、垂訓の開始、佛陀の事業、佛陀の入滅の五項の下に全生涯を述べ、第二編を佛教教説と名けて苦、集、滅、道の四諦を説明し、終りに第三編を佛弟子の僧團と稱して出家の日常生活や戒律のことを約言してゐる。之を以て見ても純然たる原始佛教概論で終始し、佛滅後に於ける歴史的變遷など一言も觸れてをらぬことを知るであらう。之が此の第二傾向の特徴である。本書については世已に定評あり、更に贅言を弄するに及ばないであらうが、巴利佛典通曉の第一人者たる同氏の人格から觀ても充分之を信ずるに足るのである。ライナーの書は僅かに内容六章より成り、印度の文學と文化、佛傳、佛教の根本教説、涅槃、道徳訓、出家、苦行者及び辯論家と題して大體三寶を概論してゐるが前記の書以上に原典を離れた批評的研究の態度をとつてゐる。リードの原始佛教は十一章より成り、原始佛教、種種の佛陀、瞿曇佛陀の佛教徒記述、佛陀の歴史的概説、佛教の教説、佛教僧團、初期佛教文學、結論

と言つた風に前記の書類より稍々内容多面に亘つてゐることが判る。此の種のものとして特に初學者の爲めに推賞して可い著述である。リスデビッドの「佛教」は二萬數千を出した世界的の名著で、内容も益々豊富に充實し、初めに佛傳を二章に亘つて述べ、次に佛傳の根本教理、次に佛教道德、次に僧團、次に佛陀に關する傳説、更に終りには佛滅後の印度佛教推移の状況から西藏や支那、朝鮮、日本等の佛教にまで言及してゐる。「初期佛教」は更に之を簡約したやうなもので、初學者の爲めに極めて有益な教理批判書であると思ふ。ラツセルの原始佛教は全くオルデンベルグの佛陀と彷彿たる内容で、序論の次に第一部を佛陀とし、第二部を達磨とし、而して第三部を僧伽と題して終つてゐる。その他ストラウスやピッシャエルの書については餘り言ふことはない小冊子である。

次に批評研究の第三傾向とも云ふべき比較研究風のものについての例を擧ぐると、先づケルン (H. Kern) の「佛教と印度佛教史、即ち佛教々會の教義及歴史の解説」(Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien; Eine Darstellung der Lehren und Geschichte der Buddhistischen-Kirche) と之を簡約した「印度佛教必携」(Manual of Indian Buddhism) とを擧げねばならぬ。勿論彼は巴利外の資料をも多分に参考してゐるのであるが、その大體の研究態度は此の第三傾向の代表的なものと見て差支ないので茲に説明するのである。彼の「佛教」はその内容を四卷二冊に分ち、第一卷を佛陀と題し、佛陀傳説とその吟味と教義に於ける佛陀との三篇に之を記述し、第二卷を達磨と題し、

法の概念と世界觀と阿毘達磨と道德との四篇に依て之を述べ、第三卷を僧伽と題し、僧團と受戒と衣食住と戒律と日常生活と禮拜との六篇に亘つて詳述し、更に第四卷を教會史と命名して、第一期を佛滅より阿育王迄、第二期を阿育王から迦膩色迦王まで、第三期を迦膩色迦から中世紀の末葉、印度に於て佛教の衰滅するまでのことを記してゐる。異常な努力に成つた不朽の名著ではあるが、我々は寧ろ之が精髓を抜萃した形の「印度佛教必携」の方を遙に傑作と信じたいものである。此のケルン風の研究が更に擴大するとケッペン (C. F. Köppen) の「佛陀の宗教とその起源」(Die Religion des Buddha und ihre Entstehung) の如く大著となる。其の他バーーディ (E. Hardy) の「古代巴利經文に據る佛教」(Der Buddhismus nach älteren Pāli-werken) & ハーナンダタマーラバーナー (Ananda Coomaraswamy) の「佛陀と佛教の禪因」(Buddha and the Gospel of Buddhism) & ノーラ (Elv. Lehmann) の「印度宗派」と「世界宗教」との佛教」(Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion) & ナラス (P. L. Narasu) の「佛教の精髓」(The Essence of Buddhism) 等、何れも皆此の傾向に總括すべく廣汎な佛教概論である。一々紹介するの邊はなし。

終りに批評研究の第四傾向と見るべく佛教問答書について一瞥せう。オルコット (H. S. Olcott) の「佛教問答」(Buddhistischer Katechismus) & ベッラ・比丘 (Subhadra Bhikshu) の「佛教問答、佛陀覺皇の教義概論」(A Buddhist Catechism, an Outline of the Doctrine of the Buddha Gotama) 等は

此の類のものである。前者は必ずしも巴利のみを典據としたものとは言へないが、大要原始佛教を中心にして、之を三百八十六項の問答として解説し、佛教の根本信條十四ヶ條などを附録として載せた面白い書である。後者は主として巴利經文に依つたもので全體を百七十一問答に解説してゐる。然し此の種のものは頗る難事業で、餘りに著者の個性が現はれ過ぎる傾あり、餘程原文に精通した大人格者に非る限り良書を出すことは困難であると思ふ。

要するに宗教としての佛教の思想研究は凡そ上述の諸方面に依て竭きてをると思惟するが、巴利佛教の研究としては此の方面が泰西學者の主に全力を傾注してゐる所であるだけ可なり成功してゐると信する。然し史的發展に於ける佛教思想の推移が完全に闡明されざる限り、巴利經文だけでは巴利經文を充分理解すること困難ではあるまいか。今後の學者は佛教史を通じて原始佛典を研究することが必要であらう。

## 五

更に宗教としてより以外の點から觀たる巴利佛典中に現はれし諸思想の研究としては次の五項に亘つて概述して置くこととする。即ち第一は哲學的方面で、倫理、論理、心理、認識論等の研究を指すのである。第二は歴史、地理的方面で、巴利佛典を通じて佛陀時代の印度の地理や歴史を考察せ

うとする研究である。第三は科學的方面で、物理、化學、生物學、生理學、動植物學、醫學、天文曆數等の研究をいふのである。第四は社會學的方面で、法律、經濟、社會組織等の研究を指すのである。而して第五には文學、語學の方面で、諸種の言語學的研究が此の中に包括される譯である。大體此れだけの項目を列舉して置けば此の種の巴利思想研究は何れかに攝せられ得ると思ふ。

第一の哲學的方面について見ると、之が主に阿毘曇と關係あることは前述のやうである。例へばグリムの「佛教の科學」(Die Wissenschaft des Buddhismus)といふ名著がある。内容十二章より成り、印度思想の精華たる佛教々義、佛陀の教説に於ける自我の問題、佛陀の教説は科學なりや、眞の形而上學と似而非形而上學、認識の限界、佛教々義と神の觀念、無我、梵と達磨、佛陀の教説に照らされたる力と要素、佛陀の教説に照らされたる魔術、宗教的稟性、佛教的解説といふやうな題下に佛教思想の特徵をよく縱横に論評してゐる。同様の傾向はパウルダルケ(Paul Dahlke)の著書中最も屢々現はれてゐる。その中の一書「宗教及び道德としての佛教」(Buddhismus als Religion und Moral)の中には、宗教とは何ぞや、信と宗教、信の宗教の文化價値、人は信じなければならぬか、基本的佛陀教説、佛教の宗教的要素、涅槃と般涅槃、佛教に於ける苦惱、經驗の宗教としての佛教、佛教に於ける神の觀念、佛教の教會、出家と布施、道德としての佛教、乃至佛教の將來等二十題目の下に佛教の眞義を闡明すべく巧みに名論卓説を出してゐる。又その一著「佛教論集」(Buddhist Essays, tr.

by Silācāra) の中にも、涅槃、神、業、識、死後、中道、苦行、婦人、世界の始終、不可思議、佛教の世界的使命等の興味ある問題を論じ、同じくその一書「佛教と人間の精神生活に於けるその地位」(Buddhism and its Place in the Mental Life of Mankind) の中にも、史的超史的現象としての佛教、概念と對象、現實の構成、小説及び假説としての信仰と科學、概念、自我、乃至五蘊とか、意識とか、無明とか、轉生とかいふ風の興味津々たる十七題下に巴利佛教を論じてゐる。その他ハンスムフ(Hans Much) の「佛陀の世界」(Die Welt des Buddha) とか、ビゲロー(Bigelow) の「佛教と不滅」(Buddhism and Immortality) とか、リスデュッペル夫人の名著「佛教心理學」(Buddhist Psychology) 等も此の部類に收めらるべき立派な研究である。要するに此の種の自由討究としては資料の選擇が最も問題となるのに、その點に充分成功してゐるものは先づ鮮いと言つてよい。今後の學者の大に心得べきものである。

次に第二の歴史地理方面のものでは藏外の佛教資料ではあるが錫蘭の大史、島史の研究とか、巴利の那先比丘經の研究とか、阿育王碑文の研究など是非参考すべしものであるが、此等の研究は史的根據を辿る尋覓であるから泰西學者の最も得意とする所、スミス(V. A. Smith) やセナール(E. Sénart) やブランセップ(J. Prinsep) やブューラー(Bühler) 等の一流學者多く此の方面に成功してゐるやうに想はれる。特に巴利佛典から研究した此の種の名著としてはリカード・フィック(Richard

Fick) の「佛陀時代の東北印度に於ける社會組織」(The Social Organisation in North-East India in Buddha's time, tr. by S. Maitra) とか、リスデビッドの「佛教徒印度」(Buddhist India) とかは是非述べねばならぬ研究である。前者は全體十一章より成り、カスト (Caste) の概觀、出家苦行者、司配階級、國王、官吏、宮庭僧 (Purohita)、婆羅門、中流社會、商工結社、カスト以外の職業、賤民等の題下に、主に本生經を資料として當時の社會狀態を研究したものである。後者は凡そ十六篇より成る印度の地歷に關する論文集で、國王、種族と國民、村落、社會階級、都邑聚落、經濟的狀態、書法の起源及び發達、語學と文献、巴利佛典、本生經、アニミズムの宗教、宗教と婆羅門の位置、栴陀笈多、阿育、迦膩色迦等の題下に豊富な材料から興味ある先人未踏の研究をしてゐるものである。

更にその第三項たる科學方面的研究としては、例へばダルケの「世界觀としての佛教」(Buddhismus als Weltanschauung) 等は是非茲に述べねばならぬ良書であらう。本書はシーラーチヤーラに依つて英譯せられ、「佛教と科學」(Buddhism and Science) と題されてゐるほど内容が科學的の研究に及んでゐる。全體十一節より成り、世界觀とは何ぞや、そは必然的なりや、信仰と世界觀、科學と世界觀、佛陀瞿曇の思想界への序論、世界觀としての佛教、業說としての佛教、佛教と物理學の問題、佛教と生物理の問題、佛教と宇宙論的問題、佛教と思考の問題といふ風な項目の下に著者一流的の佛教觀を論評したものである。此の方面的著眼として世人の興味を惹き易い良書であると思ふ。

更に又第四項の社會學的研究としては前記のフィックの名著やリスデビッドの「佛教徒印度」等も大に關係あるものであるが、その他注意すべしはマックス・シュライバー (Max Schreiber) の「佛陀と婦人」(Buddha und die Frauen) と題する特種研究などがある。本書は原始佛教に於ける婦人の地位、即ち約言すれば佛教婦人觀とでも言ふべきものを諸種の方面から露骨に摘記したもので、餘り惠まれぬ婦人取扱の態度を論評した奇抜な著述である。内容は全二篇より成り、第一篇を佛陀の判定より觀たる婦人と題し、その中に苦惱の原理、在家と布施、蔑視されたる女人の三項を論じ、第二篇を佛教僧團に於ける婦人と題してその中に僧團、比丘尼、絕對服從の三項に依て比丘尼の性質を明し、更に第三篇を佛陀の觀たる婦人と題して、その中に無生命、無信仰、無愛情の三項に依てその女人罪障觀を論じてゐるものである。佛陀の婦人觀は主に毘奈耶の内に窺はれるもので、隨つてその差別觀は第一義的のものではなく、主に僧團の平和隆昌の爲めに方便として述べられたものであることを看取せねばならぬ。之も經驗を尊ぶ佛陀の教説中に當然あつて然るべきもので、間接には當時の印度社會が之を通じて推知されると思ふ。

終りに第五項の文學、語學としての研究について一言すると、巴利佛典の研究は何を措いてもその言語に精通することが必要で、その意味では基礎學としてその完全な巴利文法書及び巴利語辭書の絶對的必要を痛感するものであるが餘り良いものが少いのは遺憾である。文法書も三、四なきに

非るも未だ完全なものはない。立花俊道氏の巴利語文典など比較的簡明な良書であらうか。辭書としてはチルダース (R. C. Childers) の「巴英辭書」(Pali-English Dictionary) が古くから重用せられ、最近にはリスデビッドの「巴英辭書」が専ら愛用されてゐる。然し未だ梵語辭書ほどに完全なものではないやう感せらるゝのは遺憾である。然し此等兩辭書巴利學者を裨益する決して鮮少でないことは幾重にも感謝すべし所である。巴利佛典の文學史的研究として是非述べなければならぬのはビンデルニッツ (M. Winteritz) の「印度文學史」(Geschichte der Indischen Litteratur) の第一卷をなす「佛教文學と耆那聖典」(Die Buddhistische Litteratur und die heiligen Texte der Jainas) の中に於ける巴利文學の批評研究であらう。著者が原始佛教について何れ程の基礎的智識を持つてゐるかは疑問であるが、兎も角此に論究してある所は多くの他の専門學者の斷片的意見を比較綜合して割合に公平無私の態度を現はしてゐるので、此の類のものゝ殆んどない今日、先づ無難に近い作として推賞に値すると思ふ。

要するに宗教としてより以外の點から觀た巴利佛典に現はれし一般思想の研究といふ方面は隨分多岐に亘つてゐるが爲め之を徹底さす上に困難を伴ふことは想像されるが、他の研究の方面に比し未だ遙に及ばざる所であるは遺憾とせねばならぬ。學者は宜しく此に觀る所あり、此の貴重な佛教文學を通じて當時の印度文化の一般を研究せられんことを切望して己まない次第である。

## 六

以上は大體貧弱な余の藏書の幾分について巴利佛典に據る思想研究が如何なる方面に亘つて何の程度まで進んでゐるかを概観したのである。此の外貴重な大家の名著や、學界に重きをなしてゐる研究雑誌中に現はれた諸家の断片的研究等も是非述べたいものがあるが巴利以上に其他の資料を主として取扱つてゐるとか、紙幅の關係とか、種々の事情で皆省略した。況んや以上列記の諸書についてさへ唯その概観を作した迄で論文の内容思想を評する遑もなかつたほどであるから如何にも物足らなく淋しく感せられるであらう。然しその大要としての巴利教思想研究の現状と並にその將來とは之で充分であると信する。望むらくは今後の學者、前記余の所謂第三傾向たる本文批評研究の方面に萬難を排して進まれ、少しでも完全に近い哲學及び科學としての佛典研究が遂行られんことを切望に堪えないのである。我國に於ても巴利方面中心の學者又は著述が全く無い譯ではない。姉崎氏の阿含漢巴對照研究や立花氏の文法並に諸經の翻譯や長井氏の研究等は此の方面に於ける功勞者と言つて可い。多種多様の佛教資料を容易に比較研究し得る我國の學者の中から、今後踵を接して巴利専門の研究家の輩出せられんことを終りに切望して筆を擱くこととする。

# 近東の古代宗教研究上の主要問題

赤松智城

一般に近東の古代宗教と云へば、かのニルの河谷に發達した埃及古代の宗教と、ユーフラチス・チグリスの所謂二河地方に於けるスメール・バビロニア・アッシリアの宗教と共に、イスラエル・猶太の宗教や、フェニシア、カナーン、シリア、アラビアなどの宗教を含むのであるが、今その全體に亘つて詳述する餘裕はないから、茲には唯だ主としてその埃及と二河地方との古代宗教に就いてのみ、最近の研究の一斑を簡述して見やう。

先づ古代埃及の宗教に關して、輓近に公けにされた資料ケーレンの中で、第一に擧ぐべきものはかの「ピラミッド文書」(Pyramidentexte)であつて、これは實に埃及に於いて最も古い宗教文書であつたばかりでなく、恐らく全世界の民族に於いても明らかに記録された最古の宗教文學であつたであらう。從來埃及宗教史上の主要なる資料は所謂「死者の書」であると云はれてゐたが、しかしその「ピラミッド文書」は實はこの「死者の書」の原型と認められるものであつて、それは全く「古代埃及の

宗教を正しく理解するに最も重要な「資料」である。

カイロの郊外にある有名なギゼーを去ること遠からぬサッカーラの沙漠の中に、今も尚ほ幾多のピラミッドがあるが、今このピラミッド文書とはそのサッカーラにある五個のピラミッドの内壁に刻まれた象形文學を云ふのであつて、その刻文の中ではかの第五王朝の最後の王ウニスのピラミッドにあるものが最も古く、次いで第六王朝の諸王テティー、ピビー、メリンレ、ネフェルカラの刻文があるから、それは實に紀元前約二六二五年から一四七五年に及び、略々一世紀以上に亘つてゐる。

然るにこの久しく埋没してゐた稀代の刻文は、一八八二年から九二年にかけて始めてフランス近代の埃及學者ガストン・マスペローに依つて公刊されたが、しかしそれには尙ほ未だ種々の缺漏があった。そこで更にこれを補修し且つその各刻文に就いて綿密なコンコーダンスと索引までをも加へて、新たにこれを刊行したのは現代の獨逸に於いて代表的な埃及學者の一人であるクルト・ゼーテ教授であつて、それには實に十年以上の歲月を費やし、一九一二年に至つて漸く完成されたのである (Altaegyptischen Pyramidentexte, neu herausg. u. erläut. von Kurt Sethe. 4 Bde. 1908—1922 Leipzig)。

最近に編集された資料として次に舉ぐるのには、ホップナーの著した「埃及宗教史料」 (Fontes historiae religionis aegyptiacae, colligit Theodorus Hopfner. Bonnæ) があつて、一九一二年以來出版されてゐる。これは主として古代希臘羅馬の文献の中に殘された埃及宗教の記録を蒐集した

ものであつて、それは二篇より成り、第一篇はホーマーからティオドールスまで、第二篇はホーメスからブルタークまで、第三篇はクレメントからボルフイリウスまでの各資料を収録することになつてゐるのは、好學者に取つて甚だ便宜である。

尙ほ從來公刊され又は翻譯された宗教史料の中で、重要なものを適宜選擇し且つ分類して編集した一好著には、Roeder, Religiöse Urkunden der alten Aegypter (1915. Jena) があり、また特に「死者の書」から選集され且つ翻譯解説を加へたものに、Grapow, Religiöse Urkunden (1915 ff. Leipzig) がある。而して此外にも勿論幾多の資料は公にされではゐるが、しかし茲には唯だ比較的に新しくまた稍々まとまつたもののみを擧ぐるに止めて、他は全て省略する」とにしやう。(尙ほ舊來の個々の重要な資料を概観しようとするにはかのサウセイの宗教史の新版(一九一五年)にある Lange, Die Aegypter, §. 2. Quellenübersicht を見よ)。

次に古代埃及の宗教に關する最近の研究に於いて、特に私の興味を惹いた二三の主要な問題を下に摘要しやう。

その第一は上記のピラミッド文書の研究に依つて、かの有名なオシリスの神の起源が甚だ明瞭にされたことである。知らるゝ如くの神の傳説に就いては從來種々の異説があつたが、今そのピラ

ミッド文書に表れたオシリスの記録に基いて、新たにブレーステッド教授等の研究した所に依れば、この神の本地と特性は實にかのニルの洪水にあつたやうであつて、然もそれは更に進んで、またこの洪水の偉大なる作用とその成果とも結合されてゐた趣がある。蓋し古來から埃及に特有なこの洪水こそは確かにその土地の肥沃と豊穣との源泉であつて、それは全く埃及人に生命を與へる所以であつたから、彼等が早くこれを神化したことは寧ろ當然であつたと思はれる。尙ほまたこの洪水の一定の季節的な去來とこれに伴ふ土地と生物特に植物の榮枯即ちその生死とは、かのオシリスの横死とその復活とをも暗示する自然の事實であるから、従つて嘗てフレザーの詳述した植物神としてのオシリスの説明の如きも、却つてこの方面から或る意味に於いて支持され得る節があつて、それは甚だ興味ある問題である(Breasted, Development of Religion and Thought in ancient Egypt. 1912. New York. 参照)。特に本書 Lecture I—VI は最もよくコラムidd 文書を用ひて埃及の宗教を叙述してゐる。尙ほ上述せるオシリスの特質に就いては Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, IX, 219; XII, 711, 712; Lange, a. a. O. S. 455 ff; Moret, Rois et Dieux d' Egypte, III. surtout p. 112—116. 1922. 等を見よ)。

第二に注意すべきは從來論争の一題目となつてゐた「カ」及び「*くカ*」(Ka, heka)の觀念に関する輓近の考察である。今この問題の研究の由來と異説とは省略して、このカの本性が結局「靈

魂觀念よりは寧ろ原始的な特殊の生命力又は生命の原理を現はしてゐるもの」である」とは、現今  
幾多の埃及學者に依つて殆んど承認されて來たやうに思ふ。然もこのカーレの生命力は一方に於いて  
は人格化されて獨立の存在として認められてはゐるけれども（例へばカーレの影像の場合に於ける如  
く）、それは本質的には謂はゞ電力のやうに容易に傳播し流動する作用又は勢力であることを、ブライ  
ジッヒケは、其著「埃及の觀念に依る神的流動體」(Preisigke, *Vom göttlichen Fluidum nach aegy-  
ptischen Anschauung*. 1920) に於いて詳しく述べてゐる。尤もかかる流動の意味は既にかのマス  
ペローベランーも注意した」とであつて、彼等の所謂「生命の流動」(fluide de vie) や「神祕的」又  
は「呪力的」流動 (fluide mystérieux, fluide magique) などは、皆その意味を指したのであるが、唯だ  
マスペローはこの流動をば特にサー(sa)の觀念に認め、またモレーニは進んでそのカーレをばトーテム  
の觀念と同一視して、この方面の研究上特異な一學說を提唱してゐる。しかしこのトーテムの問題  
に就いては更に後に述べることとして、要するに大體上述したやうな意味に於いては、このカーレの  
本質は實に現今の人類學上一般にかの「マナ」(mana)の觀念として總括されるものゝ特質を持つて  
ゐることが、漸やく輓近に至つて一部の有力な埃及學者と宗教學者とに依つて認められて來たことは  
は頗る注意すべき題目であると思ふ。但し今この問題に就いては嘗て卑見を稍々詳しく述べて置  
いたことがあるから（雑誌「民族」第一卷第五號所載拙論參照）、茲には敢てこれを繰返へすことと省

ふて、唯だこれと密接に關聯する更に他の問題を尙ほ次に擧ぐるに止めて置きたい。而してその題目の、一は實に上記のトーテムの問題であり、その二はかの呪力や呪術の問題であるが、前者に關しては佛國の埃及學者ローネーを提倡者として、續いてモレーとダギーとが極力そのカーテーと關聯せしめて、古代の埃及にトーテムの存在を——實に適切にはその崩壊する過程を——主張してゐる。

Moret, *Mystères égyptiens*, III, IV. 1922; Moret et Davy, *Des clans aux empires*, Première Partie, Chapitre I, II; 1923, etc.) しかし、これは現に強し反對がある。然るに後者の問題に就いては、カーテー特にその同類語と見ゆぐもカーテーの觀念を呪力と認め、従つてこれを呪術の要素とする見解は、現今幾多の學者に依つて承認されてゐるやうであつて、結局それは上述せるマナの呪力若くは神祕力に外ならぬのである。(Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VIII, p. 263; Cambridge Ancient History, I, p. 354; Moret, *Au temps des pharaons*, VI, p. 275; etc. 参照)。

尙ほ埃及の呪術に關する近來の詳細なる研究には、Hopffer, *Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszsauber* (1921. Leipzig)、Léza, *La Magie dans l'Égypte antique de l'ancien empire jusqu'à l'époque copte* (1925. Paris)がある。これら何れも甚だ多くの資料を考察した興味ある。

以上簡述した所は固より古代埃及宗教の最近に於ける主要な研究の僅かな部分に過ぎぬ。それでは

若しその宗教と共に更に廣く古代埃及人の生活と文化との全範圍に亘つて、現代の最も權威ある研究の要約された成果を概観しよつたる者には、上記のブレーステッペやランゲなどの論著の外に、特に Erman-Ranke, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertums* (1922 f. Tübingen) の如く最も恰好な手引であらう。終りに尙ほその宗教の研究上にも勿論甚だ必要なかの埃及象形語學に就いて發表された最も有益な價値ある [111] の近業を下に擧げて置かう。

Gardiner, *Egyptian Grammar*. 1927. Oxford.

Erman-Grapow, *Wörterbuch der aegyptischen Sprache*. 1925 ff. Leipzig.

前者はかのエルマンの一名著 *Aegyptische Grammatik*. 3. Aufl. (1911. Berlin) の絶版後恐らくこれに次ぐ埃及語文法上の最大の收獲であり努力であらう。後者は獨逸學士院の委託に依つて發刊されつゝある現今に於いては最も周密なあた殆んど唯一の埃及語辭書であつて、本年に入つて漸やくその第一卷を終り、ひままで出版されしる全く記念すべき大いなる業績である。更にこの外には Moeller, *Hieratische Lesestücke für den akademischen Gebrauch* (1927) がその舊版を増補して復た新たに刊行され、この語學を習得せんとする者には依然として亦た唯一の参考となつてゐる。

次にスメール・ペロニア・アッシリアの古代宗教に關して、最近に公けにされた有力な多くの資料

22. Weidner, Assyriologie 1914—1922 (Leipzig, 1922); Barton, Archaeology and the Bible. 4th. ed. (Philadelphia, 1925); Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder zum alten Testamente. 2. Aufl. (Tübingen, 1926) など詳しく述べられてゐるから敢て一々これを贅しなじむへし。唯だ茲には私に興味ある主要な問題と認められるもの——のみを掲げて置かう。

先づ第一にはかの“テーリッチュ以来特にアッシリア學者の探求した「淨土は何處にありし歟」(„Wo lag das Paradies?“)の問題がある。今この點に關聯して所謂「バビルとシシニア」の問題にじまで深く立入るいへば固よりでないからいれは省略するが、しかし輓近に於いてその往古の淨土を稍々明らかに傳へたと見るべき最も古い一資料が新たに發表されたことは、珍重すべき傳説としてまた更に一個の問題を提供したものとしてこれを注意しなければならないと思ふ。而してその資料とは主としてラングドンが元のスマールの神話からこれを得て公けにした比較的によく保存された淨土の物語であつて、その年代は大凡紀元前一千五百年頃までも溯り得るから、恐らくそれはこの地上の淨土に就いての世界最古の傳説であるだらう(Langdon, Le Poème sumérien du paradis, du déluge et de la chute de l'homme. 1919. 參照)。

この往古の淨土の名はデルムン(Dilmun)と呼ばれて、本來神々のみの住する聖地であつた。而してこれに關する記事の中には洪水や墮落の傳説とも見るべき節があつて、また人類の發生を暗示

する物語もあるから、それは實にかの舊約のエデンの樂園の記事と對比されるものである。それでの兩者の比較考察は蓋し興味ある一問題であるが (Langdon, *ibid.*; cf. Barton, *ibid.* Part II, Chap. VIII; etc.)。今ラングドンは兩者に親密な關係と類似を認めてゐるに反して、バートンは大體に於いて消極的見解を持し、寧ろその傳説をば都市と農業との起源を物語るものと見做してゐる。畢竟に依れば、前者の所説には多少の早急な結論があるけれども、少なくともかのエデンの神話の由來する一原型がこのスマーレの傳説に在ることは、バビロニア・アッシリア乃至イスラエルの宗教と他の傳説との或る部分が實はスマーレから傳來してゐることを認める限り、亦たこれを承認しなければならないと思ふのである。

次に注意すべき第二の問題は、主としてわが舊師エベリング教授の努力に依つて發表されたアッシャーレの宗教文書 (*Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, Autographen von Erich Ebeling. 1915 ff. Leipzig*) に記された幾多の宗教的事實である。現今アッシャーリア學の一權威であるマイスナ一教授が嘗て一九二一年の獨逸東洋學會の講演に於いて、「現代のアッシャーリア學研究上の主要問題」を述べた中に (Meissner, *Die gegenwärtigen Hauptprobleme der assyriologischen Forschung, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Neue Folge, Bd. I, S. 85 ff.*) 「宗教文書の全班を示す」のは今自分には不可能である」と云つたはだ。それは多くの新しい事實を含んでゐるが、就

中最も重要な記録は神々の發生とその祭祀に關する物語であると思ふ(*rf. Ebeling, Quellen zur Keimtuus der babylonischen Religion. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1918. I. ff.*)。既に知らるゝ如く神々の發生物語に就いては、所謂“Seven Tablets”などが從來の主要な資料であつたけれども、この「アッシュールの宗教文書」は更にこれを補ふ幾多の記事を含んでゐるのであつて、現に前述せる如くマイスナー教授が「現代のアッシリア學研究」に於いて、宗教に關する主要問題として、特にこのエベリング教授の文書を擧げたことは、如何にそれがバビロニア・アッシリア宗教の新しい研究に對して多くの貢献をもたらしてゐるかを示すものであらう。尙ほ同教授が近刊の *Religion in Geschichte und Gegenwart, I. 2. Aufl. (1927. Tübingen)* に掲げた「バビロニア・アッシリア宗教」の項目は、この宗教に就いての最も確實な最近の一要約として見るべくものである。

更に第三には法律に關する問題がある。但しこれは必ずしも直接に宗教上の問題ではないけれども、知らるゝ如く、原始及び古代の法律は殆んど全て宗教と親密な關係を有し、今このバビロニア・アッシリアの法律も亦た同様に宗教的意義をもつてゐるから、茲にそれを掲げることは決して不當ではないであらう。

わがのマイスナー教授も上掲の講演に於いて述べてゐるやうに、現今バビロニアとアッシリアの研究上にはその法律に對して殊に強い興味が起つてゐるのであつて、これに關する古記録は實に從來

の發見された全ての文書の中で、最も廣い範圍に亘つてゐる (Meissner, a. a. O. S. 90 ff. 參照)。即ち既に發見されたかの有名なハムラビーの法典や諸種の契約文書の外に、特に近年發表された古代法律の記祿には、このハムラビー法典の原型とも見るべく最も古いスマールの法律の一部や、またアッシリア法典の或る部分があるのみならず、更にこれと對比すべくのべし。ムサチ族の法典もある (Weidner, a. a. O. S. 134 ff.; Hrozný, Code hittite provenant de l'Asie Mineure, Paris, 1922 ff.; Barton, ibid., XIII—XV. etc.)。尤も此等の法律は固より必ずしも盡く宗教的ではなくして、殊にハムラビー法の如きは殆んど全く世俗的な法の規定であるから、たとひこの法典とかの宗教的な所謂ヤーゼの律法との間には一方著しい類似はあるけれども、兩者をば直ちに同様の意義に於いて認めるにはできないであらう。それでバートンの如きは兩者の關係について寧ろ否定的見解を主張してゐる程であるが、しかしの説はまたの如くにこれを承認するとはでないと私は思ふ。尙ほバートンはかのヒッチトの法典の中には幾分の儀式法があるから、それはハムラビー法典よりも一層ヤーゼの律法に近いとも言つてゐるが、全てかゝる古代法の宗教的意義如何に關する問題は、その法律の各條項の同異よりも寧ろその法の起源とその權威の依つて基く所とにその重點を置かねばならぬのではなからうか。但しの問題を詳論するには更に他日に譲らなければならぬ。

所謂「バビロンとピペル」の問題や又は「汎バビロニア説」(Panbabylonismus)の近來の趨勢に就いても、茲にはもはや觸れることができぬが、唯だ後者に對しては、學者の間に消極的見解が強いことを一言するに止めやう。

尙ほ最後にバビロニア・アッシリアの古代宗教と共に更に廣くその生活や文化の各方面に亘つて、最近の確實な研究の結果を要約した好著として、Meissner, Babylonien und Assyrien, 2 Bde. (1920—1925. Heidelberg) を擧げて置く。蓋し本書は勿れに埃及の條下に掲げたエルマン・ランケの著と共に、近東に於ける最古の文化研究上權威ある好一對の近業であつて、特にその第二卷は吾々に取つて甚だ有益である。

# 支那佛教の一般傾向

佐藤泰舜

## 一 支那佛教

支那佛教といふ言葉が熾んに用いられるのは比較的最近のことである。昔から三國佛教と稱して、天竺、震旦、日本を以て佛教嫡傳の代表國と見做しては來たが、印度佛教、支那佛教、日本佛教とが對立して、佛教分類の一部門を占むるものとしての名稱は、現代の佛教研究に於て漸く用いられ、今後益々その意義が確立せんとしつゝあるに過ぎない。從つて支那佛教の名によつて示さるべき概念内容は必ずしも判明ではない。一言にすれば「支那の國土に行はれた佛教」には違いないが、それでは餘りに漠然として居る。少し進んで「支那の文化に培はれた佛教」と云へば稍意味をもつて來るけれども、尙ほ未だ支那佛教と言はるべき内容特質が現はれてこない。全佛教の一部門としての支那佛教は、教義、信仰、儀禮、社會性などの方面に於て、印度、日本の佛教と比較し得る特徴を指摘するのではなければ、その意味が判然しない。そして此の立場から見た支那佛教の輪廓を、一言に示すのは容易ならざることであるが、今は主として教理の方面、更にいへば教理發達史の方面

に關して、概括的な素描を試みることにする。

支那に佛教が初めて傳つたのは、印度の佛度が約五百年を経過して、所謂、原始佛教の時代を過ぎ、小乘佛教發達の一頂點に達し、そして大乘佛教が勃興しかけた頃であつた。佛教の歴史に於て不思議なのは、一度組織された教理は次ぎ／＼の時代に於て必ず研究傳持されて、決して捨て去られないことである。教理に對する信念の増減はあり、佛陀の宗教の歸趣を何れの教理に求むるかは、時代によつて異りがあるにしても、一度唱へられた教理は永久に傳持研鑽されると云ふのが、佛教教理史の常態である。支那に佛教が傳はり始めた頃は、印度の佛教が大乘を以て佛陀の眞意なりとした時代であるから、支那佛教は信念としては大乘を以て出發し、而して原始佛教並に小乘佛教をも教理教學として傳へ受けたのである。初めから大乘精神に目覺めた支那佛教は、其の儀禮、其の社會性に於て常に大乘的であつたのは云ふまでもない。支那に於ては大乘と云ふ名稱の必要を感じざる程に、終始大乘佛教のみを宣揚し來つた。印度は佛教を産み佛教を育てたけれども、そこには超越すべき原始佛教の垣があり、改造すべき小乘教佛の陋屋があつた。支那に於ては初めから大乘佛教のみを以て眞の宗教となし、原始小乘の如きは一の教理としてのみ研究され、時には大乘佛教を建設する爲めの素材としてのみ役立つてゐたのである。而して大乘の教理は、支那に於て發展の極致に達した。支那は單に佛教を受け繼いだのではなくて、之れを發達し隆盛ならしめたのである。

若し全體の佛教に理史から、支那佛教の干與する部分を除き去つたならば、恐らく教理史の大半を失ふことになり、殊に教理發達の精髓とも云ふべき上層部を失くことになるであらう。

支那は初めて佛教を受け容れてから、約一千年の間、極めて忠實に印度の佛教を輸入し續けてゐた。内に向つては、受け容れた佛教を加工し精鍊すると共に、外に向つては、常に印度佛教の輸入に努力し、如何なる經文、如何なる教理をも迎へ入れんとし、終に印度の佛教が滅亡する時機に際するまで、各時代の佛教々理を傳へ學び、印度佛教の底を傾け盡したと云ふ形になつて居る。即ち佛滅五百年以後の印度佛教史の變遷は、大體に於て支那佛教史の中に、其の影を投じて居り、而も支那佛教はそれ以外に獨自の領域を有し、單なる印度佛教の模寫ではなくて、正當にして偉大なる後繼者であつた。夫れ故に印度に於ては大乘の初步であつたものが、支那に來つては其の奧義を發揮し、彼にあつて三乘并列の佛教は、此に來つては一乘圓頓の妙趣を顯現し、所謂、權大乘より一進して實大乘の理趣を宣揚するに至つた。印度佛教史が小乘佛教の征服過程であるならば、支那佛教史は初步大乘を超越して高級大乘の建設史であると云ふことが出來よう。

支那佛教は印度に對して五百年の弟であるが、同時に日本佛教に對して又五百年の兄である。日本が支那佛教を輸入し始めたのは、支那に一乘眞實の大乘佛教が建設しかけた頃である。日本は最初から實大乘の一乘佛教を以て出立し、そして支那が印度に對してなした如くに、約一千年の間熱

心に支那の佛教を迎へ容れて、其の源底を極め盡すと共に、又獨自の領域を築きあげて居る。日本の一乘佛教は鎌倉時代に於て發揮されたやうに、理よりも事を重んすると同時に、始覺よりも本覺を基調とするもので、支那佛教に於て組織された一乘の教理は、一方に於ては極めて實際的方面に持ち來たされて、理論としての一乘教が、實踐安心と化して、一味法華の宗教として社會に實現したのであつた。これは支那佛教の當然の歸結であつて、四百余洲に榮えた佛教の華が、東海の島帝國に實を結んだと云ふべきである。そして支那大陸の佛教は、自己の殘務を果したものゝ如く、印度に於けるが如く終始大略一千五百年の歲月を経て、明末清初の頃に於て大體真生命の終焉を告げて居る。

斯くの如く支那の佛教は、印度と日本とに對して、年代の上からも、教理發達の上からも、極めて均齊を保つた姉妹關係にあると共に、「實大乘の建設」若しくは「一乘佛教の教理の組織」とも云ふべきことが、教理史上に於ける支那佛教の輪廓本質をなすと見ることが出來よう。「支那佛教」といふ場合には單に教理史の上のみから論すべきではないが、暫らく一般文化史的又は宗教史的の立場を度外して、特に佛教研究即ち佛教々理研究の立場からのみ云へば、大體右の如き見方をなし得るかと思はれる。此の立場に立つて今少しく支那佛教の特色とも云ふべきものを考へて見よう。

## 二 經典の傳譯と註釋

支那佛教の最も偉大なる事蹟の一は經典傳譯の事業である。支那が佛教を傳へる大部分の仕事は、印度に存する梵語の經典を漢譯することであつて、之れが爲めに印度、西域、支那の三藏法師の苦辛經營は一方ならぬものであり、歷代の王者并に有力護法の士の物質的援助も寛大なものであつた。佛教初傳以來殆んど一千年の間、次第に造られ行く印度の聖典を、一つも餘さじと傳へ譯した根氣は驚嘆に價するものである。而も中頃以後に於ては、翻譯の設備や手續が完備し、譯文また極めて巧妙となり、質に於ても量に於ても、恐らく世界翻譯史上の隨一に位するであらう。斯くして所謂五千餘卷の經文、八萬四千の法門と稱せらるゝ寛大な佛典と教義とは、遺漏なく支那の文學文章に移されたのである。斯くの如きは蓋し支那人の求法心の熱烈なると、究理心の深きと、及び經典の神秘力を信する心の篤きとによつて成され、而も自國の文學文化に對する、飽くまでも強き自負心に催された結果であらう。そして一度譯本の決定を見るや、絶對に之れを信頼して再び原典を顧みなかつたことは、やがて支那佛教々理の發達を產出す一因をなしたものと言へよう。斯くして出來た漢譯經典は、支那大陸を初め朝鮮半島を經て我が國に流傳し、今日に於ても殆ど大部分を現存し、現今梵語聖典の殘存せるもの僅少なると、巴利聖典の僅に小乘佛教の半面に留まるに比して、大小乘を該羅し經律論を完備して、佛教思想の研究上、文献の大部分を占むる貴重なものである。但し其の量に於て西藏語譯の聖典は漢譯に匹敵するものゝ如くであるけれども、其の教理發達史上に

於ける地位に至つては、到底漢譯と比肩すべくもない。

支那の佛教者が心血を注いで漢譯した聖典は、解脱安心のため、諷誦禮懺の儀禮のため、又は宗教的真理の研究のためなどに、非常なる熱誠を以て教界に傳播流布され、殊に研究講學のために幾多の註釋末疏が造られて、其の分量は現存する者のみにても、漢譯聖典の全體よりも、遙に上位を占むる程である。之等註釋書こそ支那佛教々理の發達を物語る材料であつて、歴代の高僧はかかる註釋書を著はすことによ生涯の大部を費やし、權威ある註釋書は一宗派を開立するの基礎となり、而して其の門徒は、之れを理解し更に末疏を著はすことによ力を注ぐの有様であつて、聖典の註釋書は支那佛教の本質を最もよく代表して居ると云ふことが出来る。かくして一乘眞實の大乘佛教々理は成立したのであつて、表面に於ては經典の理解追隨といふが如き註釋的態度を取り乍ら、内面に於ては經典を批判し超越して、更に其の上に出づるといふ極めて積極的の意義を有して居る。卒然として望めば、印度の佛教に對して何物をも加へざるが如く見ゆる支那佛教も、其の内面に於ては印度佛教を助長し發展せしめ、其の中に潜める萌芽を正當に育てあげて、獨自の領域を占むる幾多の教理を組織して居るのである。セイロンに於ても、ビルマに於ても、西藏に於ても、聖典の註釋書は造られたけれども、獨自の教學を組織し而も其れが重大なる意義を有する點に於て、支那佛教の右に出づるものはない。支那に於ては幾百年を通じて岩石に經文を刻み付ける堅忍不拔の大業も

なされ、宏壯なる堂塔伽藍を建立して經典の功德を禮讃したこともあり、誦經書寫の聖業に生涯をゆだねた敬虔な佛徒も少くないけれども、教理史上の意義ある行蹟としては、註釋末疏の製作を以て、支那佛教の本質を示すものと云はねばならぬ。

### 三 經 典 の 取 扱

併し乍ら、支那佛教が聖典を取扱つた態度は、必ずしも聖典本來の性質を歪めなかつたとは云へない。佛教聖典殊に其の經藏に屬するものは、殆ど全部文學的作品とも稱することが出来る程、藝術的の要素が豊に具つて居る。經文は宗教的の哲理を論述したといふよりも、宗教的感激を詩歌に詠じ出し、又は一篇の戯曲的結構に組み上げたものといふ方が、遙に適切であつて、經典は聖なる文學である、之れを味ひ之れを感じることによつて、佛陀の心境を味得し、佛教精神を涵養するところが出来る。そこには論理の約束を忘れ、史實の眞偽を超越して居る。斯く見てこそ汲めども盡きざる無限の趣きが、佛陀の名によつて吾等の宗教心を喚起するのである。然るに支那佛教に於ては聖典を解釋するに當つて、經文の表に澎湃として漲る文學的興趣を全く無視して、經典を以て箴言訓諭又は教學理論をのみ叙述したものとして取扱ひ、其の結果、經典の尊嚴性や哲理の方面のみを眺めて、文學としての一面を閑却するに至つて居る。爲めに読み物として民衆に接する軟かな方面

が失はれて、神聖犯すべからざる方面や、深遠汲むべからざる方面が誇張せられ、唯不可思議の神祕力を有するものとして、禮拜の對象としてのみ民衆の前に立つやうになつた。これは支那以後に於ける經典取扱の一特徴であつて、佛陀を奇蹟神通力の達人と見做し、佛教を以て荒唐無稽とまでは行かずとも、神變不可思議にして凡慮の及ばざるものと誤解せしむるの一因をなして居る。

いま一つ支那佛教の經典取扱に於ける重要な特徴は、所謂教相判釋である。教相判釋の主なる目的は、教理の深淺を標準とする經典の整理分類と、佛教思想の組織統一とにあるといつてよい。教判は印度に端を發して居るけれども、最も盛に行はれたのは支那であつて、苟も教理に關して一家の説をなさんとするものは、必ず自家の教判を立てるのが支那學匠の通義であつた。蓋し幾百千の經典が順序次第もなく傳譯され、而も甲乙各々所説の程度を異にし、時には矛盾乖離すると思はるゝ説の存する時、これを整理分類し矛盾を整合して、同一人格たる佛陀の所説として、首尾一貫せしむる爲めには、教相判釋の如き方法を以て、全經典を分類整理することが必要であつたであらう。斯くして支那に於ては經典全部が、三類、四類、若しくは五類に分類せられて、其の各類は教理の深淺を以て差等を附せられ、而して其の中の最も深遠なるものが全經典を統一することになるのである。即ち法華經を以て經典全體の結論と見なすが如き、又は華嚴經を以て經典全體の中心と見なすが如き、様々な教判が成立して、ために雑然たる翻譯經典は、夫れく主要中心と見なさる

る一經を基準として、數個の部類に整頓されたのである。されば内面から見れば佛教思想の統整であり、外面よりすれば經典の分類であるところの教相判釋によつて、佛教々理が整頓し、所謂八萬四千の法門が雑然たる集りではなくて、有機的組織のものであるとの見解が定まる譯である。

教相判釋によつて、各經典の價値は一目瞭然のものとなり、佛教思想の理解は極めて便利となる。人は之れによつて全佛教の教義を鳥瞰し得ると共に、根本中心たる一經一義の教によつて、佛陀の宗教の奥儀に參することが出来る。支那佛教は教義の整理のために、經典の賢明なる取扱方をしたと云つてよい。けれども此の取扱方は、經典の文學的要素を無視した見方と相待つて、經典は深遠幽妙の哲理をのみ述べたものと云ふ感じを益々強からしめた。そして文字通り經典は佛陀の說法を記録したものであるとの前提の下に、同一の佛陀が經によつて淺深不同の說をなすのは、一は方便の假說であり、他は眞實の本懷であるとの考へによつて、某の經にはどの程度の本意が含まり、某經の說は如何なる方便假說が交ると云ふが如き論證が、經文の一字一句を證據として考證詮索せらる、學匠が口を開けば必ず此の事に及ぶと云ふ有様であるから、常に教義概念の論義が表面に表はれ經文字句に對する煩瑣附會の解釋に没頭して、今日の吾等から見れば索漠蠟を喰むが如く、端的に吾等の宗教的性情に觸れずして、活きくした宗教心を掬することの出来ないやうな感じがするのも、經典に對する支那佛教の態度の然らしむる所である。

## 四 宗派分立と佛教統一

支那佛教の歴史は宗派分立の歴史であるといつてよい程である。ある問題に對する見解の相異に基く部派の分裂は、印度佛教に於ても行はれたが、教義信條が截然區別されて居る宗派の開立は支那に於て初まり、宗門制度が確立して行政組織が完備したのは日本に來てからである。先に述べた教相判釋の仕方の相違は、全佛教に對する立場の相違を示し、此の相違は又經典に對する註釋理解を異にし、ある者は法華經を最上無二の聖典として、註釋の間に其の理由根據を論述し、他の者は涅槃經を以てし、或は華嚴經を以てし、それぐ相當の理由根據を示して居る。そして註釋の處々に分散して居る夫等の論述を纏める時には、優に組織整然たる一大教義が成立し、其の主義精神に賛同し其の論述に左袒するものが集つて、之れを繼承するものが出來る時には、そこに宗派が成立して、其の經典、宗祖、傳統が定まり、教義は愈々完備しやがて儀禮習慣を作り出して、互に他の宗派と相對立するに至るのである。斯くの如くして分立したるもの、前後を通じて約十三の多さに達し、一口に支那十三宗と稱して居る。夫等の宗派は何れも、傳統の權威を重んずる所から、其の宗祖を遠く印度佛教の祖師に求めて居るけれども、これは支那佛教が佛教本來の立場を離れて、異端邪道に陥らないやうにする警戒として役立つ以外、決してその宗派が印度傳來の古き由緒あるものたること

との史實を提供するものではない。宗派は全く支那佛教に於て成立したる佛教發達の一様式である。

支那佛教の根源は經典の傳譯にあり、傳譯された經典は必ず教相判釋によつて分類され、教判に基いて註釋が施され、註釋に従つて教義が成立し、やがて幾多の宗派が分立するに至つて、支那佛教の全體は宗派の集合であり、宗派を離れて佛教なく、宗派に基かずして佛教を研究することは出来ないやうになつた。華嚴經の妙味は華嚴宗の教義解釋に依らざれば會得することが出来ず、法華經の理趣は天臺によらざれば窺はれないやうになつて居る。此に於て佛教は著しく宗派の色彩に包まれ、廣大なる佛教の精神は、對立し分裂せる一宗一派の間に躊躇するの觀を呈し、全體としての佛教精神に參ずることが不可能であるかの如くに見ゆるやうになつた。併し乍ら、宗派本來の立前は必ずしも全佛教を局限し分有するものではない。宗派の表面に於ては、各々一經を取つて他經を捨て、一方の教義を守つて他を排撃するかの如き形を取つて居るけれども、之れは極めて皮相の外觀に過ぎない。宗派が經典全體の教判に基き、所謂佛教思想の統一概括を試みて、其の上に己れの主張する教義を打立てるのであり、否な極言すれば、自家の信奉する教義信條を中心として、佛教思想を統一し經典全體を分類するのであるから、一宗派の教義の中には佛教全體が渾然として包含して居るのである。宗派は決して佛教の分裂を意味するのではなくて、佛教の統一を眼目としたものである。支那に幾多の宗派が分立したのは、幾組みかの佛教統一が組織されたことを意味するの

であつて、決して一大佛教を支離滅裂ならしめたのではない。唯其の統一の立場が異り、組織の中心となる教義が異なるのみであつて、全體の分量は各宗派共に何れも同一のものであり、視點を異にした同一圓周上の諸點に過ぎないものである。一唱の念佛に全佛法がこもり、座禪の一行に總ての教學が具はつてこそ、眞に意義ある念佛宗であり座禪宗である。宗派の妙味はそこに存し、宗派の分立が教理の發達を物語るもの此の點にあるのであつて、宗派は佛教を分裂せしむるものではなくて、佛教の統一であり組織である。支那佛教の經典に對する態度は、遂に宗派の成立によつて、全佛教の組織統一にまで進み、そこに偉大なる教理の發達を示したのである。

斯くの如き佛教統一をなすところの知見力量は何であるか。それには經文の義理を理解し論評する明晰な頭腦の働きも必要であらう。教理の全體に通する博覽強記の力も與るであらう。しかし乍ら、佛陀の精神に參して吾が心に開明の炬火を點する、宗教的感激の理知が目覺むるに非れば到底なし能はざる所である。悟りと云はれ、觀心と云はれるところの、佛教的理性の眼が開けて、初めて經典の分類も教理の組織も、其の根源の力を得るのである。單なる文句の解釋や論義の詮索によつては、到底、宗派と云はるべき佛教思想の組織統一は成されない。佛陀の宗教が體験に根ざすが如く、佛教の各宗派も亦、佛陀の教を體験し味得することに依つて成立の基礎を得るのである。茲に教理經文の解釋にのみ没頭したかの如く見ゆる支那佛教も、その内面に於ては、吾が心を内省し、

佛陀の宗教に感激し、解脱安心の實踐問題を中軸となしてゐたことが看取される。而して此の中心の生命が活き／＼としたもので有ればある程、其の宗派は力強く世に行はれるのである。宗教の名に於て營まるゝ社會事象は、かかる力を没却して單なる概念の取扱のみからでは成立しない。支那佛教は著しく概念の運用に傾いては居るが、同時に又宗教としての生命を十分に發展せしめて居る。

## 五 一乘佛教の確立

原始佛教は一味平等のものであり、次ぎに所謂小乘佛教が榮え、更に大乘佛教が勃興するに及んで、大小乘の對立が現はれ、大乘は小乘に勝ると稱して、小乘を奉する聲聞と緣覺とは、大乘を奉する菩薩に劣ると見られ、眞の佛教者は須らく大乘菩薩でなければならぬと云ふ主張が喧傳せられて、聲聞、緣覺、菩薩の三乘が併立し對向して、上下の區別を附せられた。此の傾向の下にある教理を三乘佛教と稱するのである。然るに支那佛教に於ては、それに對して一乘佛教が高唱せられ、三乘の區別を撤して、何れも等同一味の佛教であることを主張した。前者が大小乘差別の佛教であるならば、後者は大小を打つて一丸となした佛教であり、小乘を大乘の外に却くるに對し、小乘を大乘の中に包容し活かす態度である。而して三乘佛教に於ては、萬人が必ずしも佛陀としての最高人格を完成し得るものではないが、一乘佛教に於ては、萬人悉く正覺を成じ諸佛同道の位に入り得る

ことを説く。此の意味に於て、十方佛土中、有唯「一乘法、無二亦無三」と説く法華經が成立し、一切衆生悉有「佛性」と主張する大乘涅槃經が存して居た印度佛教の中に、既に明に一乘思想が闡明されたのではあるが、大勢は未だ必ずしも一乘皆成佛の思想に傾かず、且つ之れを以て佛教の根本主張であるとの關心が十分ではなかつた。然るに支那佛教に於ては、此の事が最も重大要件として學匠の間に提唱せられ、之に絡まる幾多の教義が組織し闡明せられて、凡そ支那佛教獨特の價値ある教理は、概ね此の一乘思想を中心として成立して居ると云つてよい。勿論、其の間に一乘對三乘の争が起り、三車四車の論争が成され、一乘真實三乘方便か、三乘真實一乘方便かの論義も行はれたけれども、三乘家は概して印度佛教其の儘の繼承であつて、支那佛教として獨自の發展をなし、幽玄なる教義を組織したものは一乘佛教の方面である。

支那の一乘思想が確立する爲めには、單に成佛の問題のみではなく、一般に深き形而上學的の教義が組織されて居る。由來、大乘と小乘との教理上の相違の一は、小乘に於て影を潜めて居た形而上學的の教學が、大乘に於ては最も力強く表面に持ち出され、凡ての教義は此の問題が中心となつて居る點である。眞如を立て、法性を論じ、佛性を説き、一心、如來藏、法身を談するが如きは、何れも大乘教理の特徴であつて、而も常に之等の最高理念が、全教義の根源であり歸結となつて居るのであつて、大乘菩薩の本領も、かゝる理念を實現し、かゝる理念に歸入することにある。斯くの

如き理念は現實を淨化し指導するけれども、現實その物の中には存しない。現實的なものを離れて、イデーの世界に絶對清淨なる存在を保つものである。相對に活き染汚に動く凡夫の現實界には、到底、眞如法性の月は澄まず、一心玲瓏の影を宿さぬ。現實を超越するが故に能く現實を指導し、凡夫より高きが故に凡夫の理念となり得る。煩惱の水は地上に濁り、菩提の月は天上に輝く。現實とイデーとは永久に隔絶して、上下の區別を以て對立して居る。斯くの如く、眞如法性が現實生活を隔絶して居る方面のみを重く見たのが、印度の大乗もしくは三乘佛教である。然るに之れに對して、理念が吾等凡夫の中に實現し、現實が其の儘にイデーの世界であることを力説したのが、支那佛教の特產たる一乘思想の教義である。

支那各宗の中で、最も支那的宗派たる、天台、華嚴、淨土、禪、の四宗の如きは、何れも其の代表的のものであつて、華嚴の法界緣起說、天台の三諦圓融觀、淨土教の念佛往生、禪宗の卽心成佛の如き、何れも一乘圓頓の妙理を談するものであつて、そこには煩惱と菩提との對立を見ず、現實と理念との區別を撤して、衆生と佛陀とは不二となり、滅する者と不滅なるものとは相即一體となつて凡ては圓融無碍の妙趣を示すのである。此に於て、地上の凡ては常恒不變の生命に活き、一事一物が絶對無限の光明に照らされ、萬物は各々其の所を得て安住し、世界は化して常寂光土の相を現する。此にこそ眞に普遍的な攝理が行はれ、凡てを包んで餘さざる大乗の精神が發露する。若し

現實とイデーとを區別し、衆生と佛とを峻別する教であるならば、其は眞の大乘ではなくて、初等のもので權りの教である。此の意味に於て三乘佛教は權大乘であり、一乘佛教は實大乘であるとの判定が下される。支那佛教究極の理想は、此の一乘眞實の佛教を宣揚するにあつた。十三宗の教義は夫々に蘭菊の美を競ふに足るけれども、支那佛教の特色として、深玄幽妙の趣を傳ふるものは、一乘眞實の佛教を確立する教義であらねばならぬ。それこそは遙に印度佛教を超越して、全佛教々理史の重要な地位を占め、支那佛教の思想的價値を最もよく莊嚴するものである。

## 六 一般的潮流

以上主として教理の方面に關して述べたけれども、此は支那佛教の輪廓の上層部に屬するものであつて、其の基礎的方面又は一般的潮流とも見るべき方面が欠けてゐる。云ふまでもなく支那は早くから勝れた精神文明が開けて、自ら文運隆昌を誇り、常に他國を以て夷狄蠻族と見做し、その文化は常に自給自足、以て支那固有の文明を發展繼承して來たのである。然るに唯一の例外として、一度、佛教を輸入するや、上下翕然として之れに靡き、自國の誇りを棄てゝ南蠻西戎たる印度思想の前に平服し、一千餘年の永きに涉つて、熱心に其の文化を迎へ入れて、最後の一滴に至るまで嘗め盡さんとした態度は、支那文化史上の特筆すべき事件と云ふべきである。之れ蓋し佛教が單なる

教義概念でなく、高踏的な思想學術でなく、且つ又幽玄なる哲理のみでなくして、實際に人心に喰い入る眩惑的な精神的活力と、一時的好事的でなくして、是非とも無くてならぬ精神生活の何物かを有して居たからであらう。そして恐らく支那の文化が素質として具有し、而も其の發展を必要とし乍らも、未だ十分に伸び得ざりし何物か、佛教の傳來によつて補充され、在來の萌芽が一時に成長繁茂するに至つた爲ではあるまいか。此の間の消息に就いては、單なる佛教研究の眼のみを以ては、容易に窺い知ることは出來ない。廣く支那文化の研究、宗教史的的眼光、其の他一般歴史上の諸研究と相俟つて、初めて明にし得べきことであるが、今少しく教理を離れて、實際的方面又は一般的潮流としての、支那佛教の特殊相を眺めて見よう。

第一に支那佛教にあつては、著しく禮拜が重せられる。宗教に禮拜なきはなく、印度佛教に於ても、初めは兎に角として、大乘の興起する頃に至つては、頗る禮拜が流行し同時に印度特有の祭式が取り入れられて、有神的傾向、更に云へば人格神を禮拜する傾向が擡頭して居たけれども、之れが支那に入るに及んで、益々助長發展せしめられたのである。極端に云へば、支那に於ては佛教の傳來によつて、初めて完全に禮拜の對象としての人格的なるものを得たと云ふことが出來よう。支那民族固有の天の信仰は人格的の影が薄い、三皇五帝の崇拜は神話的にして一精神的の超人間性に乏しい、下つて周公、孔子などの崇拜は餘りに歴史的であつて超人的の要素が欠けてゐる。之に對

して佛陀の禮拜は、之等に欠乏する諸方面を具へ、禮拜の對象として極めて適當して居る。殊に法報應三身の思想、平等慈悲の性格、絶對智慧の人格、三世通貫の永遠の存在、加ふるに有ゆる現世的の幸福を充たし、現實的の祈願を満足せしめる所の、諸佛諸菩薩乃至諸天善神の崇拜は、適當なる禮拜の對象を求めて得ざりし支那人の宗教心を、満足せしむるに餘りあつたであらう。不滅を欲するものも之れを拜し、相對を超越せんと希ふ者も之を禮し、來世の平安を求むるもの、現世の幸福を願ふもの、凡そ如何なる種類の希求願望に對しても、應現し得る底の複雜性を有してゐた佛陀善神の信念は、支那の人心をして、民族文化の區別を忘れて、專念に崇拜の的たらしめた一の理由であらう。佛像藝術も此に生れ、堂塔伽藍も此に建ち、經典の利益讚仰も之に助けられて、譯經、讀誦の聖業も營まれる。意欲の力に催されてこそ、如何なる難事も成し遂げられ、通り一篇の理論を超えて、理外の理が通用するのである。

次に支那佛教の一般的潮流として認むべきは、頗る實際的又は現實的の傾向を帶びて居ることである。印度の佛教は現實を捨離して、解脫の世界を求めた、不滅を求めて有ゆる現實的なる者を捨てた。不生不滅の涅槃は有爲生滅の現實界を離れて、寂滅無爲の中にのみ得られると考へた。從つて現世を遁れ、國家社會を離れ、家族鄉黨を遠離するのが、印度佛教の特徵であつた。支那に於ても此の風習は持續されたけれども、而も印度に於けるが如く現實社會と沒交渉ではなかつた。支那

人の性情は一面に於て極めて現實的實際的である。不滅永遠を求むるにしても、強ちに現實社會を捨て去らうとはしない。否な滅すべき此の現實生活を其の儘に、不滅の生活に延長せんとする方が、支那人の性情に適して居る。所謂、長生不死の仙術と云ふが如きは、よく此の消息を物語つて居る。かかる性情の中に迎へられた佛教思想は、一面には現實捨離の理想を持ち乍ら、他面には現實の中に現實を淨化すると共に、現實其の儘の發展維持を希求せんとする企てのあるのは當然である。此に君主は佛教によりて國家の安泰武運の長久を祈り、時には侵略討伐の野望をも充たさんとして、佛陀に加護を祈るが如き、理外の禮拜が行はるゝのである。個人は佛陀の前に目前の幸運を祈り、家族の繁榮を希い、國家社會の隆昌を期するなど、佛教は極めて現實的實際目的のために役立つに至つたのである。試みに歴代の帝王が奉佛の事蹟を考へ、胡族亂離の間に霸を唱へんとする蠻族の君主が、佛陀を尊信せし跡を辿れば、蓋し思い半に過ぐるものがあらう。而も高遠の理想を有し、背理を斥くる佛教思想が、徒らに現實肯定の邪道に墮せずして、適度に現實社會を指導鞭撻して、佛教本來の精神を没却せしめなかつたのは、佛教の偉大なると共に、之れを理解し信奉する支那民族の優秀なることを示すものである。斯くの如くして佛教は、其の實際的方面に於て、國家を超しきら、國家本位の思潮に組みし、家庭生活を無視し乍ら、而も祖先崇拜の風潮に掉し、現實を捨離すべくして現實世界の進展を策し、極めて社會性に富める實際的宗教として一般に弘まつたのである。

一方幽玄高妙なる一乘佛教の教理を組織した支那佛教は、他面通俗平易なる一般信仰を以て、人心の機微に入り、以て抜く可からざる民衆の宗教と成りおうせたのである。而も現實に即する凡俗の信仰は、其の半面に現實を淨化し之れに高き理念の影を宿すところの、眞實大乘の精神たる一乘佛教の教理を背景として有してゐたのである。自己反省に於ては飽くまで破邪否定を振りかざす佛教が、實際的社會的現象としては、毫も拒否排斥の態度を取らず、觸るゝ者を懷に收めて、淨化融合して行く大乘精神を、優れた支那民族の手に依つて、益々正當に發展せしめたと云ふことが出来る。

## 七 現 在 の 狀 態

後漢の時代、西暦紀元前後に傳へ初まつた佛教は、四世紀後半の頃より抜く可からざる信仰を確立し、次第に弘法發展したけれども、宋元明の時代に至つて、教義の方面が漸く衰微し、清朝三百年を経て佛教々義は全く支那の地を拂ふに至つた。併し乍ら一般的潮流としての佛教は、たといラマ教や道教などによつて、著しく墮落變形せしめられたとは云へ、今尚ほ民間信仰として、廣く支那の各地に行はれ、社會の習俗慣例の中に混亂した足跡を留めて居る。而も民國革命前後より、佛教復興の運動が起り、篤信の在俗居士の一團が中心となり、目覺めたる寺院僧侶が之れに和し、佛教圖書の發行、教義の研究、教育機關の設立等、教理の方面に於て敏活なる復興の過程を辿りつゝ

ある事は、其の一例として嘗つて本誌に紹介したやうに、南京の法相大學に於ける研究機關雜誌たる「內學」を見ても窺はれやう。而して民衆の教化、社會事業等の實際的方面に於ても、主義信念の確立せる僧侶が率先して涉々其の實蹟を擧げつゝある。教理史の方面より見て全く滅亡したと云はゞ支那佛教も、一般的潮流の中にたゞい混濁し乍らも、尙ほ一脉の流れを引いて、新支那革命の大激流に揉まれつゝ、目覺ましき佛教復活の實蹟を擧げつゝあるを見て、吾等は光輝ある支那佛教が再び生命を更新して、支那文化の將來に活躍すべきことを祝福して止まぬ。

現狀斯くの如きであるから、吾等が支那佛教と云ふ場合には、主として過去の支那佛教であり、歴史の中に影を沈めた宗教の回顧である。而もその光輝ある過去の行蹟は、種々の意味に於て種々の方面から吾等の研究に價するものである。此に於て吾等の研究課題としての支那佛教が、十八世紀後半より西洋の學界に提唱せられるやうになつた。そして東亞并に中亞に於ける文化史、宗教史などの研究が、西域に於ける考古學的探險や、古藝術并に言語學的研究に依つて、涉々進められつゝある今日、支那佛教の研究は常に其の中心的位置を取つて、益々西洋の學界に其の地歩を築きつゝある。之れに對して日本に於ては、主として佛教研究の一部門としての支那佛教が、最近著しく提唱せられて居る。而して佛教研究は主として教理の方面に重心を置き、教理研究は主として教理發達史に全力を注ぎ、而して又教理史の研究は主として文献材料の取扱が先決問題となつて居る。

此に於てか現今我が國に於ける支那佛教の研究は、佛教學の中に於ける古典の研究を以て中心の問題とすると云つてよい。支那佛教の古典は本國に影を没したけれども、其の大部分は我が國に傳持され、其の或る者は古來幾多の復註末疏を附して熾に研究された。但し其の研究が傳統になづみ宗派に傾き、而して支那佛教としての意識が明瞭でなく、全く歴史眼を欠いて、印度、支那、日本の三國一貫の佛教としてのみ取扱はれて來た。之等の欠陥を補つて、支那佛教の輪廓特質を明にせんことを意識して、古典を取扱いつゝあるのが、現代我が國に於ける研究の態度である。而して其の成績は主として支那佛教史の題目に下に、幾多の著書として示され、各大學に於ける講義課目として講説されて居る。而も漸く其の緒に就いたのみであつて、其の大成組織は今後の研究に待たねばならぬ。

支那佛教は佛教の一部門としての研究對象であるけれども、漢譯經典が現存佛典の大部分である關係上、印度佛教の研究も之れに依らなければ完全することを得ず、殊に大乘思想の方面に於て一層然りであるし、日本佛教々義の基礎は全く支那佛教の文獻の上に成立して居るのであるから、後者を離れて前者の研究は成し得られぬ關係にある。斯くて支那佛教は、文獻材料を提供する意味に於ても、又教義發達の中軸をなす意味に於ても、佛教全體の研究の基礎となるべきもので、決して單に佛教の一部門としてのみ研究さるべきではない。少くとも教理の側からする佛教研究に於て、最も主要なる一方面をなすと云ふべきである。

# 新社會學派の宗教研究

赤松秀景

或科學に就いて、其の方法を批判し、其の範圍を論議し、或は、其の由來を考察する如き、之等が直ちに該科學の研究であると見る事は出來ないとと思ふ。然し其の研究の實際に面し、實狀を見る時には、斯の種の點も無爲ではなく、當面の意義を有するものといはねばならぬ。今、宗教の研究で、一方に次の様な見解がある。

「宗教と行爲の他の形式とを別つものは、之に依属すると感する一種の力と、此の力に依つて起る一種の行爲とである。……宗教は人の經驗で、人が心理的本質の力、概して人格的な力との關係を自ら感知する經驗であつて、其の實際の形式では、あらゆる人的活動と共に、必要と欲求と希求との満足を目的とする行爲の仕方である。……乃ち、客觀的方面で、實際の宗教は、態度、行法、祭式、儀禮、制度から成つて居り、主觀的方面で、之は欲求、情緒、觀念から成つて、其の客觀的表現を激發し、之を伴つてゐる。宗教の存在する所以は、其の概念が客觀的に眞である事でなく、其の生物的價值なのである。」

之は、宗教の實地を見る場合に於て、信仰と其の表現との不可分離の形式に存する事を述べてゐるが、其の根底は飽くまで、個人の經驗に歸するものとなる。然るに、此の點で全く對立の態度に出たものが、前者と同じく、一九一二年に公刊せられ、各其の研究を總括したものとして、宗教學に二傾向をなし、屢論議の問題になつて來てゐる。

後者に據れば、「宗教は、神話、教義、祭式、儀禮などが多少とも複合した組織である。……従つて、あらゆる宗教をなすに至つた基本的現象の性質を究めるのが、之等の結合から來た組織を先にするよりも一層方法に適つてゐる。此の方法は、如何なる限定的な宗教にも基かない宗教的現象が存すれば、それだけ良い事にならざるを得ない。……今宗教的現象を觀れば、當然、信仰と祭儀との根本的な二種がある。前者は見解の狀態であつて表象から成り、後者は限定的な行動の仕方である。此の二種の事實の間には、思想と行動とを全然分つ差違がある。」然るに、祭儀が特に宗教的な祭儀である爲には、其の對象に依つてゐる事を知るのであり、之を究めねばならないが、對象の示す特殊の性質は信仰にある。其の結果、先づ之を考へる必要が起る。之には單複の差はあつても、而も共通性を現はしてゐるのであつて、世界を神聖と汚俗とに二分別するのが宗教の考で、神聖なる物の本質を表象してゐるのが信仰である。然し、信仰と祭儀との二者では、宗教を十分に定義する事を得ない。こゝに第三の點がある。純宗教的信仰は、一の限定的集團に常に共通な事である。而して

或社會に對して、之を教會といふのは、其の成員が同じ様にして神聖界、及び、之と汚俗界との關係を考へて居るからであり、又、之を同一の行法に現はしてゐるからである。「こゝに至つて次の定義が得られる。宗教は、神聖な物、即ち、他と離隔し、禁制で護つてゐる物に關する信仰と行法との統制態であるが、この信仰と行法とが、之に歸依する者を凡て、同じ道徳の團體、即ち教會に結ぶものといふのである。」<sup>(11)</sup>

之で見れば、前者が實際の宗教について擧げてゐる點を繰返してゐるのが、表面上著しく窺はれると思ふ。然るに、「神聖な物」に依つて示してゐる所に中心を認めるとすれば、必竟兩者の差違もこゝに存する事となる。而して特に「教會」の語を藉りて、其の所謂基本的現象に數へ、宗教が集團的なる意を明示したのに徴すれば、前者の個人的な立場との分歧點が已に示されてゐるとも云へる。即ち、前者は心理學的立場にあつて内省的方法を以て宗教に對せんとし、後者は社會學的見地に依つて、客觀的考察を主張する事になる。その一をリュバの例に求め、他をデュルケムの書に依つたのである。兩者何れも宗教現象に關する研究として、宗教學の進展に注意を促して來たとすれば、假令、久しきに亘つて論議を重ねて居ても、必ずしも決定的に宗教學の問題を解決した譯でもなく、更に、何等かの形式で考察するのも、一の試みたるを失はないであらう。

前掲の二例は、勿論宗教の研究上種々の問題に觸れて來るが、若しも、前者の傾向は、宗教經驗の内容を論する事が多く、此の方面の研究が少くないのに反して、後者の態度が、宗教事實の客觀的方面に對するものとして、且つ其の結果にして示されたものが少いと云ひ得れば、之を主として述べるのは、寧ろ自然の順序であると考へる。

デュルケムは、已に知られて居る様に、フランス社會學派として斯學に新説を樹立し、今日では學派として漸次基礎を得て活躍の氣勢を示し、同時に實際上にも其影響を否定し得ないものがある。<sup>(4)</sup>又、當時タルド<sup>(5)</sup>の如き有力な學者の間に立つて、新社會學派を提倡するに至つた事は、其の宗教研究を考へるに就いても、自ら其の社會學の立場をも顧みざるを得ない事と思ふ。

元來、此の學派の宗教研究を宗教社會學と呼んでゐるが、之を始めて見るのは、恐く「社會學年報」第一卷に社會學の分科として居るのにあらう。<sup>(6)</sup>然らば、此の宗教社會學と其の社會學とは如何いふ關係にあるか。初めに、社會學一般の態度を約言すれば、嚴密に實證的客觀的方法で、社會學を獨自の科學たらしめやうとするにある。其の爲めには、タルドが「模倣」を以てしたのは、心理學的態度であるとして排撃し、社會學の對象を限定する上に、心理學との峻別を論じて、社會的事實は、心理的事實と質に於て異なるのみでなく、他の本質を有するものであり、其の發達に於て境地を一にせず、其の條件にも差がある。然し、凡てが考へ方と仕方とに存する以上、之が心理的で

ないといふのではないが、集團意識の狀態は、個人意識のものと違つた性質があり、異種の表象をなすのである。集團の精神作用は、個別のものとは異なつて、之に特有の法則がある。従つて兩科學の間には、固より或關係があり得るとしても、之等の兩者を分ち得る程に明瞭な別があるとして、特に其の「社會學的方法の基準」第二版序文に加へて居るのは、一方其の態度を鮮明すると共に、他方之に對する批難の駁論である。リュバも亦、この別に就いて論難を試み、社會意識といふのも個人に於ける集團の意識と見得ると云つてゐるが、かかる立論は、人間的活動に關する他のものにも適用の出來る事であり、かくては、科學の分界は殆んど不可能に陥るのではあるまいか。何となれば、諸種の科學に於ける限界は、文字通り絶對的なものと考へ得ないからである。

然らばかかる社會的事實の性質は何れに存するか。之は、第一に個人に對して多少とも拘束的強制的 coercitif, constraint であるが、之は必ずしも、社會的事實のみの特性でなく、又個人が常に之を意識してゐるとは限らないのであるから、更に第二の點を要する。夫は個人に對して外部的 extérieur な事である。之で一系の客觀性を有する事實が限定せられるので、之を「物」 chose として觀察し得るのである。<sup>(九)</sup> 他の言葉を以てすれば、個人の精神的行動的生活には、夫々の形式での發達があり、之等は其個人よりも存續すると共に先在してゐる。固より人間なるが故に、考へもし行動もするが、之が他の人間と共通な傾向を有するとすれば、其の活動の形式は、歴史中の各階梯に於て、他の條

件に依つてゐるのであり、之は、社會の異なると共に異なり、又同一の社會でも、時に従つて變じてゐるといへる。従つて、活動の形式は集團的慣習の全體といふ事になる。此の如き社會的な仕方考へ方を判別する基準は、之に含んでゐる個人の義務的 *obligatoire* である事が著しく、又個人は、此の作者ではなくて之を外部から得るのであるから、個人に取つては既成 *préétabli* のものであり、設定されてゐる *institué* ものである。こゝに社會的な考へ方仕方がある。斯く見れば、前に「物」<sup>(10)</sup>といつた社會的事實は、こゝで、「設定」 *institution* といへる。

如上の説明は、直接、初めに例示したデュルケムの定義が取つた形式を了解せしむる事にならう。従つて、社會學一般に關しては僅かに之だけに止めて、宗教の方面に移れば、之が、或は「物」と云ひ、或は「設定」と稱する特性を備へてゐる。従つて社會學的研究の對象となる。宗教信仰に於て、信者は教義を信じ、且つ教會から受ける複雜な祭儀に依つて行動してゐるが、概して之等に就いて知る所は少ないので、其の宗教生活は、神聖な事物を認め之と關係を得しめる信仰と行為とに與かるといふ由來の古い點が、其の根本になつてゐる爲であり、斯様な人間が、この教義を案出し、祭儀を工夫したのではなく、傳統が之等を教へ、人間は之等が改變しない様に専ら守る事にある。従つて宗教信仰は、信者の個人的感情を以て、何等説明し得ない事實をなして居る<sup>(11)</sup>。然し、之が宗

教の全部を示すものではなく、其の發達を認めるのは勿論、歴史的事實でもあるが、この社會學に於てはかかる特性を已知の宗教にも許し得る本質と見做して居る。

かくて之を社會學の一部門として、宗教社會學をなし、此の部門に於けるデュルケムの研究は初めに引用した定義を擧げてゐる「宗教生活の基本的形態」に纏められて居り、之が其の生前の大著であり、且つ最後の著書をなしたのである。然し、彼は「年報」第二卷で、「宗教現象の定義に就いて」既に論究し、之では上掲の前半で、宗教現象を定義し、宗教は斯の種の現象が、多少とも組織せられ、系統を得た全體であると附言してはあるが、明かに集團的の意味とはなつてゐない。<sup>(四)</sup>而して、同年報の卷頭で、集團生活の中に、種々の表現を生むに至つてゐるについて、其の要素は凡て、宗教中に含んでゐて、之が種々に錯雜した状態で起つてゐる事を述べて、科學詩歌には、神話説話があり、造形美術には、宗教上の裝飾、崇拜の儀禮があり、法律道德は祭式的修法に發し、更に、靈魂生命に關する哲學的概念は、その原形であつた宗教信仰を知らずしては解し得ない。其他亦然りと云つて、文化の宗教的起源に及んでゐる。勿論、之を以て、宗教が現時の社會に至るまで往時と同じ意義で働いて居るとするのでなく、寧ろ、知的發達に従つて其の重要とせられる所は減退する。<sup>(五)</sup>之に依つて觀れば、彼の社會學に於ける此の部門が主要の地位にあるを思はしめる。然るに其の畢生の研究は却つて道徳にある。前の定義にも此の語を見るが、其の「分業論」、「自殺論」共に之に關するのみ

でなく、學派の人々の言に徴しても明かである。<sup>(一七)</sup> 然らば前述の如きは何れに基くものであらうか。

前二著の如きは、彼が方法論的研究とも見られる。然るに之に依る研究に於て彼が進んだ方面を考へると原始社會の事實である。而してこゝに社會生活に於ける宗教の驚くべき力を立證し得た結果であると思ふのであり、やがて、之が文明の起原を宗教に歸し得るとするに至らしめたのではあるまい。されば其の宗教の研究がかかる社會に對して、あつた事は想像に難くない。然るに、若し科學の使命が人間の研究にあり、現時の人間を知るにあるとすれば、矛盾の様にも考へられる。

事實、諸宗教の間には、其の價値の差がある、尊嚴の度に別がある。従つて最も高等な形式の宗教を取らないで、歴史の原頭に溯つて之を取るのは、一見不合理の觀がある。然し、社會學の根本的公準は、人間の設定には荒唐無稽のものはない。左もなければ、之が存續する事はないといふにある。されば何れの宗教とて偽りの筈はなく、夫々存在する條件に適つてゐる。固より其間には優劣の別を考へ得る極めて複雑なものであるけれども、共に宗教であるに於ては一である。斯の如きは、單に、原始社會の宗教も研究の意義を失はぬ事を辯するに過ぎないので、之を擇んで研究の主題とした理由の説明でない。之について一に其方法上に依る事を述べてゐる。

未開の社會では、事情が單純である。個性の發達も少く、集團の領域も限られ、人の行爲と共に其の思考も一様で、進歩した社會では殆んど見ない程一律になつてゐる。而も其の宗教には、宗教

の構成要素が備つてゐるのみでなく、事實が單純なので、其の間の關係も明白であり、其の説明を得易いのである。かくてこゝに基本的現象を求めるやうとした事になる。次いで之に依つて發達した宗教を解明するに當つては、漸次之等が成立した跡を歴史的に逐ふの他はない。即ち、史學的に見て初めて、各時代に於ける設定の構成を解し得べく、如何なる事情の下に成立するに至つたかを知らしめ、之が成立の原因を教ふる唯一の手段になる。故に宗教に於て、其の最も簡単で最も原始的なものを求めて、之が存在してゐる時について其の特性を究むる事を得れば、其の發達の次第に從つて行つて複雑なものにも及ぶ事が出来る。即ち、原始的社會に研究の對象を取つた所以が、之で知れる。此の意味に於ては、現時の科學で知り得る範圍での最も簡単な社會を指すのであり、其の限りに於ては起源<sup>(一)</sup>である。要するに、之に依つて宗教の科學的起源の決定を欲したものであり、新社會學の面目をこゝに示すものといはねばならぬ。

所謂宗教社會學の態度方法は、上述の如きものと信する。之だけの用意を以て研究の材料を選択し、之を土俗誌に探し、中部オーストラリアの種族に依つた。何となれば、其の云ふ所の條件を最も如實に最も完全に傳ふるものは土俗誌であるからである。其の研究の結果がトテミズムである事は餘りに知悉されてゐると思ふが、唯叙述の序を得るだけでいへば、之で未分化の社會氏族を立證

し得て第一條件に到達し、其の社會的結合は感覺界の事物を表徵として、之に對する信仰にある。又其の存續も之に對する氏族全體的の祭儀に依つてゐる。かゝる事物を稱するにトテムの語を藉り、其の宗教に就いてトテミスムといひ、トテムが特殊の對象となつてゐるのは、之が神聖である爲であつて之を汚俗と別つ。<sup>(二〇)</sup>かくてトテムは社會力と稱すべき非人格的な力の象徵であり、此の力がトテム信仰の原動力をなしてゐる。之をマナといふ。之等の社會では考へ方までも具體的で、之を其の宗教に於けるが如く感覺界に具象化して居り、從つて社會力の如きを示す語彙は、僅かに呪法の間に窺へる程度にあるので、<sup>(二一)</sup>前のトテムと共に之を他に求めたのである。かくて信仰の表象から、次で祭儀に及び以て宗教の原始的形態の構成を究めてゐるが、こゝに注意すべきは祭儀を分つて所作儀と口誦儀とするが、其の叙述を前者のみに止めて、後者を他に譲つた事であつて、<sup>(二二)</sup>之はやがて其の重要な意義を暗示するものではあるまい。モース氏は此の方面の研究を多年續けて居られるが、之に依れば、——不幸にして著書となつてゐない。——最も發達した宗教でも重要な「祈」の原型が、口誦儀中に得られる事を物語るのである。<sup>(二三)</sup>

こゝに示された宗教社會學の結果は、宗教の社會的起源を實證するにあつた。然らば之が如何なる道に進み如何なる効果を宗教研究上に齎すか。多くは今後の研究に待たねばなるまい。然しながらダガのエヂプトに於ける、グラネの支那に於ける、何れも歴史的民族で、主權確立の事情を研究

したのではあるが、之が宗教に觸れて居る。轉じて心理學の方面では、ドラクロアが信仰の心理を研究してゐる中に、其の社會的事實たる一面の考察がある。<sup>(二七)</sup> 之等は多少とも積極的に、宗教社會學の立場を認めるものであらう。他方、歴史的宗教に於て、其の集團的事實である點を明かにしたものもある。ギリシアやロマに就て、「古代に於て、社會全體の結合をなしたものは崇拜であつて、家族の祭壇は家族の全員を之に結び、都市は、同じ保護神を有し、同じ祭壇で宗教的行事をなしたものゝ集合であつたので、都市の祭壇は建物の内に設けられ、この建物をギリシア人はブルタネイオ<sup>(二八)</sup>ンと呼び、ロマ人はエスタ神寺と稱して都市中最も神聖な物であつた」事が説かれ、降つて所謂國民的大宗教では、最も有力な神の下に統一されたのが、諸國民を同一信仰に集める世界的宗教をなすには、「國民間の交渉が起り、次いでその間に關係が結ばれ、或は交換が行はれる事を要し、又其間の異つた國民性は、或は勝れるものに併され、或は之を持し、時には帝國を形成するものもあり、時には絶えず關係を續けるに止まる事もあるが、歴史上に於ては、何れの宗教も、其の傳播は、一帝國なり、一人種なり、或限られた範圍を出づるものと嘗て見ないのである」と述べて、佛教クリスト教の事を云ひ、今日まで眞に世界的宗教をなしたものないと論ずるものもある。

若し概括的な見地を許せば、起源に於て社會的である宗教は、其の發達に於ても之を失はず、社

會的結合に本質的な效果を常に現はしてゐる。然しながら、之が宗教の全部を明かにしないのは、心理學的研究の證する所である。

要するに、新社會學派の宗教研究が、客觀的方法に基いた宗教の起源を宗教學に齎したのでありて、之が心理學の結果と對峙するに至つてゐる。之は固より兩科學の方法の差に因る事ではあるが、前者は史學的態度から其の材料を土俗誌に求めたのに反し、後者は個人的經驗の觀察を主として、歴史的記錄が其の大部分をなし、一は源流より始め、他は之に溯る結果になつてゐるので、共に同じく起源を問題としつゝ、二傾向を分つに至つた一因であらう。之に關係して、新社會學派が、土俗學或は人類學の資料に據つた事は、逆に後者が前者の方法を探る傾向も生じて居る。若し幸にして、この一文が宗教學上の研究に幾分の参考ともならば、叙述の意は盡らる。

註 (1) James Leuba: *A Psychological Study of Religion*, (1912) p. 52—53. 之には昨年原田敏明氏の譯があるのである。更に同様の定義は、同書のフランス譯(一九一四年 Louis Cosn 譯)中の附篇第二をなしてゐる「社會的事實の研究に於ける心理學」*ド・ラ・バ・ガ・ド・カルケムの學説を論じてゐる中*に見えん。(La Psychologie des phénomènes religieux, p. 425. note 1.)

(2) Emile Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, (1912) p. 50—65.

後者の見解をひいて述べたのは之で、括弧内の他は極めて拙く抄出したのである。此の著の大要は、一九一五年「Maurice Halbwachs」が小冊子 *Les origines du sentiment religieux* として發行して居り、之を田邊壽利氏が「民族」論上に「カルケム派の宗教社會學」として連載されてゐる(同誌第一卷一一五號)。

(3) 註「1」で觸れた佛譯中の附篇で、所々に内省法に關じた叙述を以て、デュルケムの社會學説を評してゐる。

(12) 此の學派には年報 *Année Sociologique* があり、第一卷が出て恰も三十年。年報第十年から叢書を別刊して一進展をなしたが、大戰と共に中絶の歴史もあり、一九一〇年以後叢書の續刊を實現し爾來今日までに十部を加く、年報は遅るゝ事數年一九一五年から新輯として現はれ、其の第二卷第一分冊は昨年末發刊。同時に前輯十二卷も再刊せられてゐる。他方、一九二〇年來、師範學校に社會學の一科を設けてゐるが、之に直接學派の反影を見るのであり、一昨年、パリ大學に土俗學研究所 *Institut d' Ethnologie* が開設されたのも亦之に依る。

(13) タルドが、心理學的態度から其の説をなしてゐる事は、*論理的* である。たゞ *Les lois de l' imitation* (1890) 及び其の續篇 *Logique sociale* (1893) にれたる論述は、*論理的* である。Etudes de psychologie sociale (1898) も、タルドに對する評論が載せられてゐる。

(14) *Année Sociologique*, tome I. (1898) p. 160 “Sociologie religieuse.”

(15) *Les règles de la méthode sociologique*, 7<sup>e</sup> éd. 1919, Préface de la 2<sup>e</sup> édition, p. XVI.

(16) 註「1」佛譯中、殊に四一九—四三〇頁参照。

(17) 註「ヤ」、六一九頁、社會的事實の定義について、同一九頁「物」に於ては、同二三六—二三七頁参照。

(18) Paul Fauchon et Marcel Mauss: “Sociologie” dans la Grande Encyclopédie, tome XXX, p. 167—168 参照。

(19) 同上、一六七頁参照。前註と共にタルドによ同様の記述はあるが、其の派の人々に例を藉りたに過ぎない。

(20) 前掲年報で、社會學の諸部門を分けてゐる。其の新輯第一卷第一冊(一九二七年)で、分類に關して、ヤーベ氏が「社會學の部門と其の約合」(九八—一七六頁)詳述せられて居る。De la méthode dans les sciences, I (10<sup>e</sup> éd. 1920) 中、タルドの「社會學と社會科學」であるが見る。(21)は「哲學雜誌」第四四九號(大正十三年七月號、五八六—六一一頁)に田邊嘉利氏の譯がある)更に「註」(一〇)、一七五—一七六頁、同様。

(22) 前「註」11参照。

(23) *Année Sociolog.* t. II. (1899) De la définition des phénomènes religieux, p. 1—28.

- (14) 前註「一四」一一頁参照。
- (15) 前註「一四」卷頭四頁及び五頁註参照。尙、前註「一一」一〇所々に詳論してゐる。
- (16) Durkheim: *Sociologie et philosophie* (1924), Préface de C. Bouglé 及び、「年報」新輯第一卷第一冊（一九一五年）中 M. Mauss: *L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs*, p. 9—14 參照。
- (17) 前註「一一」一頁「原始的」の意を解か、一一頁脚註で「起源」の義を明かにしめる。
- (18) totem の語に就くれば、前註「一一」一四四頁に其の由來を註し、オーストラリアの語彙に依らる事を説いてゐる。
- (19) 神聖 sacré と世俗 profane の二語は、前に觸れた所であるが、之が特質としてゐる點を共に、Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites* (revised edition 1894) に據るか、少くともかかに指示を得てゐる。同書一四〇及び一五〇頁に於ては holy と common の二語、其の特質を述べてゐる部分参照。
- (20) mana の語に就くれば、前註「一一」一四四一—四五頁参照。
- (21) 前註「一一」一一八—一一八一頁参照。
- (22) 同、一二七頁参照。
- (23) ハーバード氏が口説儀を講じて居られた事は、著「民族」論上（第一卷第五號大正十五年七月）中に述べておいた。
- (24) A. Moret et G. Davy: *Des clans aux empires* (1923)
- (25) Marcel Granet: *Danses et légendes de la Chine ancienne* (1926)
- (26) Henri Delacroix: *La religion et la foi* (1923) (内には古野清人氏の譯「大正十五年」がある)
- (27) Fustel de Coulanges: *La Cité antique* (28e éd. 1924), p. 166.
- (28) Alfred Loisy: *La religion* (1917), p. 115—116.

# 西域佛教の研究

羽 溪 了 諦

## 一 緒 言

西域といふ言葉は前漢時代から支那人によつて使用せられたものであつて、支那本土の西の關門たる玉門（現今の西安府燐煌縣の西約百六十清里）陽關（同縣の西南約百四十清里）以西を西域と稱したことは古來一定してゐるが、それより西方に及ぶ地域は各時代の地理的知識の發展に伴ふて擴大し、先づ今の新疆地方から進んで、撒馬兒干（Samarkand）露領の土爾其斯坦（Turkestan）より印度の一部に達し、更に西比刺亞（Siberia）波斯（Persia）小亞細亞に及び、最後には印度全部をも包含するに至つたのである。併し佛教史の立場から西域の範圍を限定するならば、以上の全地域中、印度に興つた佛教が陸路支那本土に傳來するまでに經由した地方のみを指すのが至當であつて、即ち大月氏民族の勢力範圍であつた大夏（Bactria）ヒンドゥー・クーナ（Hindu Kush）を越えて高附（Kābul）に至る阿富汗斯坦（Afghanistan）の一部と罽賓（Gandhāra）カシミル（Kaśmīr）パンジャーブ（Panjab）の一部とを含む地域、安息國（Parthia）の勢力範圍であつた波斯北部、康居國の勢力範圍であつた粟弋（Sagdiana）地方、更に之等各地方に於ける異民族特有の文化と融合した佛教

が悉く流込んだ新疆地方に於ける佛教を西域佛教と稱すべきである。

現今苟も佛教の傳播史若しくは其の聖典若しくは其の藝術の検討に從事する者ならば、西域佛教に眼を注がないものがないほど、この方面の研究の緊要なことが一般佛教學者によつて認識せられて來たのであるが、今から約二十年前までは佛教といへば印度・尼波羅・錫蘭・暹羅・安南・支那・西藏・日本などのそれに限られて、印度の佛教が支那へ東傳するまでに通過した流域地方に於ける佛教文化に對しては全く無關心の狀態であつた。然るに西暦第十九世紀の末葉以來露獨英佛及び我が國の中亞探檢家の懸命的努力の結果、主として現今の新疆地方から未だ世に知られなかつた言語文字で書かれた佛教文書並に印度や支那に於て見る事の出來ない異彩を放つた佛教藝術遺品の數多くが發見せられ、それ等の出土品が續々研究發表せらるゝに至つて、漸く極樂佛教文化の源流が西域地方に存することが確認せられ、苟も佛教を研究するには、其の歴史的方面たると其の思想的方面たると其の言語的方面たると其の文學的方面たると其の藝術的方面たると其の藝術的方面たるとを問はず、印度佛教東傳の際經由した此の重要な流域地方に於ける特殊の佛教文化を看過することの出來ないことが明瞭となつた爲、俄然東西佛教學者の注意が此の方面に集中せられるやうになつたのである。かやうに佛教學界に一大衝動を與へ、一大革新を齎した中亞探檢の經過に就いて茲に一言を費すことは、あながち徒爾ではあるまいと思ふ。

抑中亞探檢は今り約百年前匈牙利人 Alex Csoma 及び Nemáti Kálmán 両氏によつて試みられた  
けれども、佛教研究上には何等の効果を齎さなかつた。中亞に於て佛教的遺物蒐集の先驅をなしたものは Bower 大尉であつて、彼は西紀一八九〇年庫車 (Kucha) に於て佛教經典を購得し、その後數年を経ずして M. Grenard 氏も亦和闐 (Khotan) に於て佛典を獲得した。併し眞の意味に於ける中亞探檢の開拓者は露國人であつて、夙に喀什噶爾 (Kāshgar) 駐在の露國領事 Petrovski 氏の探檢が行れて、多數の古記録が發見せられ、次いで一八九八年には露國の考古學會長 M. Klementz 氏がセント・ペテルスブルグ (St. Petersburg) に於ける學士院から派遣せられて、中亞探檢を試み、吐魯番 (Turfan) に於て多量の古記録を得、その翌年 'Turfan und seine Alterthümer' と題する踏査報告を發表した。尙又英國の M. Aurel Stein 氏は一九〇〇年より其の翌年に涉つて第一回の探檢を遂行し、于闐 (Khotan) の故址を中心として極めて豊富にして貴重なる考古資料を發掘して、東西學者の耳目を聳動せしめた。かくて泰西の學界に於て中亞探檢の學術的價値が認められるやうになり、一九〇〇年羅馬に萬國東洋學會が設立せらるゝや、萬國聯合中亞探檢の舉が提案計劃せられ、遂に一九〇一年ハンブルグ (Hamburg) に於て開催せられた其の學會の總會決議として、中亞發掘調査の實行に着手することになつたのである。爾來歐洲各國は相競ふて大規模の中亞探檢隊を組織し、頻々として發掘事業が遂行せらるゝに至つたのである。

Stein 氏は第一回の探検を終るや、一九〇二年には ‘Sand-Buried Ruins of Khotan’ と題する一書を、次いで一九〇七年にさ ‘Ancient Khotan’ と題する一巻本を公にして、その探検旅行の経過及びその際発掘した古代遺物に基く有益な研究報告を發表し、更に印度總督府の依囑により、一九〇六年から一九〇八年に至るまで第二回の探検に從事し、此の際燐煌の千佛洞から世界の學者を驚歎せしめた珍奇な古文書の多量を得たのである。この旅行報告としては最初一九〇九年七——九月號の地學雜誌 (Geographical Journal) に ‘Exploration in Central-Asia, 1906—8.’ と題する一篇が掲載せられ、一九一一年には ‘Ruins of Desert Cathay.’ と名づけられた一巻本が刊行せられ、更に一九二一年に至つて龐大な ‘Serindia’ と題する五巻本が公刊せられて、第二回學術探検の功果が遺憾なく發揮せられたのである。Stein 氏は以上二回の探検によつて得た功績を以て満足せず、更に一九二三年から一九一六年に涉つて第三回の探検を試み、庫車 (Kucha) 吐魯番から玉門地方に至る北道に於ける故址を發掘し、また豊富な考古資料を得て歸り、同年九月發行の地學雜誌に ‘A Third Journey of Exploration in Central Asia, 1913—6.’ と題する一篇を寄せ、以てその調査旅行の大要を報告した。この最近の將來に於て此の第三回探検の收獲に關する詳細な研究報告に接し得るであらう。以上擧げた著述の外、Stein 氏は燐煌千佛洞に於ける佛畫の複製及びその説明書 (‘The Thousand Buddhas,’ 3 vols, 1921.) をも公刊し、尙がた同氏の蒐集品に就いて研覈した他の學者の著述も數くなむけれ

共、今之等の列舉を省く、後必要に應じて紹介する」とにしゆう。

英國の中亞發掘事業が全く Stein 氏一人の獻身的努力によつて着々成功してをつた間に、獨逸に於ても前後四回大組織の中亞探檢隊が派遣せられて、スタイン氏の事業に優るとも劣らぬほどの功果を擧げ得たのである。その第一回は一九〇二年十一月から其の翌年二月まで Albert Grünwedel 及び G. Huth 兩氏が吐魯番の沃地に於て發掘に從事し、第二回は一九〇四年十一月から其の翌年十二月まで Le Coq 氏が吐魯番及びコムール (Qomul) に於て作業し、第三回は一九〇五年十二月から一九〇七年四月に亘りて Grünwedel 及び Le Coq 兩氏が庫車・喀喇沙爾 (Karashar) 吐魯番及びコムールなど北道一帶を踏査し、第四回は一九一三年六月から其の翌年二月まで Le Coq 氏が庫車及び瑪拉爾巴什 (Maralbachi) に於て發掘し、毎回驚くべき多量の貴重なる考古資料を將來したのである。此の獨逸の中亞踏査事業に就いて特記すべからむが、後の三回の探檢が獨逸前皇帝後援の下に行はれたこと、博物館技術師 Th. Bartus 氏が四回とも探檢隊に加つたことである。而して Grünwedel 氏は第一回の踏査報告として、一九〇六年 'Bericht über archaeologische Arbeiten in I dikušari und Umgebung im Winter 1902—3,' と題する書を刊行し、第二回の探檢に於ける考古學的研究報告として、一九一一年 'Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch Turkistan,' と題する大著を公にし、更に一九二〇年には鮮明な壁畫の複製版集を添へた 'Alt-Kutscha,' と題する大冊を印

行して、西暦第八世紀に於ける庫車古址の佛教寺院の壁畫に關する考古學的宗教史的研究を發表し、尙また一九一四年には、‘Die Teufel des Avesta und ihre Beziehungen zur Ikonographie des Buddhismus Zentral-Asiens’と稱する龐大な著書を公にして、古代波斯のヤンチャ・エスター經と關係のあるマラーフ・ラ・（Marasch）の獅子の碑銘及び劍の碑銘の形式内容が佛教——特に西藏の密教及び時輪派密咒（Kālacakra-tantra）に關係ありといふ想定の下に、中亞——特に庫車及び吐魯番附近に於ける佛教遺址から發見せられた佛像佛畫に及ぼしたイラン文化の影響を指摘せんと試みたのである。次に Le Coq 氏は第二回の踏査報告として、一九〇九年發行の王立亞細亞協會誌（J. R. A. S.）に於て、‘A Short Account of the Origin, Journey, and Results of the First Royal Prussian (Second German) Expedition to Turfan in Chinese Turkistan.’の題する一篇を公にして、一九一三年には極めて大版の‘Chotscho’を刊行して、第三回探檢に於て高昌の故址から發見した佛教藝術遺品に就いて詳細な研究を發表し、更に一九一二年から一九二六年に亘る五ヶ年間に‘Die Buddhistische Spätantike Mittelasiens.’五卷を公刊し、その第一卷に於て獨逸の吐魯番探檢によつて發見せられた彫塑に屬する宗教藝術品及びその藝術の發展的過程を理解する爲、その藝術的本源たる犍馱羅美術と比較研究し、第二卷に於ては摩尼教的小畫に就いて検覈し、第三卷に於ては先づ庫車及び吐魯番附近に於ける佛教寺院建築の方法様式を調査し、次いで主として赫色勒（Qyzil）及び木頭溝（Murtuq）附近のマヤ

クリッタ (Bätzaklik) に於ける寺院壁畫に就いて討究し、第四卷は同じく兩地に於ける寺院壁畫の大複製版集とその説明書とから成り、第五卷に於ては先づの兩地の外庫木吐喇 (Qumtra) 吐木蘇溝 (Tunsuq) 等に於ける寺院廢址から發見した西暦第八世紀より第十一世紀に至る比較的新らしい佛教藝術品——塑像・木板に畫ける佛像・天井畫・奉納畫・木製彫刻などに就いて研究報告を發表し、以て氏の學術探險をして有終の美をなしうめたのである。但し本書は以上の五卷を以て完結せられたのではなくて、最近第五卷の第二部として本書の第六卷が刊行せられるといふのである。尙また第一回第三回の吐魯番探險の報告として、氏は一九二六年、*Auf Hellas Spuren in Ostturkistan.* と題する興味津々たる好著を公にした。之等著述の外、氏が一九二五年に ‘Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens.’ と題する有益なる一書を撰出したのも、また氏が高昌故址に於て發見した摩尼教遺物に就いて精査した結果を ‘Türkische Manichaica aus Chotscho.’ と題する論文に於て發表したの (Anh. z. d. Abh. d. Kgl. preuss. Ak. d. Wiss., 1912, 1916, 1922.)、皆氏の果遂した中亞探險の精華と謂ふべからざる。而して彼等獨逸探險家によつて將來せられた發掘品に就いて、H. Lüders, F. W. K. Müller, R. Pischel, O. Franke, H. Stömer, K. F. Geldner, C. Foy 諸氏によつて研究發表せられた論文も尠くないが、これ等も亦後必要に應じて紹介する所である。

露國に於ては前述したクレメンツ氏の探檢に次いで、一九一〇年學士院會員たる S. F. Oldenburg

氏指導の下に可なり大規模の中亞探検隊が組織せられ、吐魯番・喀喇沙爾・庫車附近から巨多の價値ある考古資料が發掘せられたのである。而して同氏はその踏査報告として、一九一四年に ‘Russkaja Turkestanskaja Ekspedijja.’ (露文) と題する一書を公にした。

更に佛國に於ては一九〇六年より一九〇九年に至るも、Paul Pelliot 氏によつて中亞探検が遂行せられて、庫車・吐魯番及び燉煌に於て有益なる文書が發見せられ、殊に氏は燉煌に於て西紀六〇〇年から一一〇〇年に至る珍奇な遺書約八十函を獲、スタイン氏の同地に於ける文書蒐集と共に東西の學者を驚歎せしめた。而してペリヨー氏はその探検報告として、一九一〇年に ‘Trois ans en Asie Centrale.’ も ‘Rapport de M. Paul Pelliot sur sa mission en Asie Centrale.’ (Inscr. et Belles Lettres, 1910, 58—63.) もの11篇を發表した外、燉煌洞窟及びその繪畫の寫眞集 (‘Les Grottes de Touen Houang.’) 六卷を一九一〇年から一九二四年に至る間に、漢譯の「佛說善惡因果經」に相當するソグ語經典の寫眞版 (‘Sogdian Text.’) を一九一〇年に公刊し、Sylvain Lévi 氏などの他の學者も亦同氏によりて將來せられた古文書に就いて検覈した結果を發表してゐるが、これ等の紹介は本論に譲る。

最後に我が國に於ても大谷光瑞師は夙に中亞探検の學術的價値を認め、明治三十五年より大正一一年に亘り、前後三回の探検を行ひ、その第一回は明治三十五年より三十七年に及び、師自ら踏査して、主として和闐及び庫車附近に於て考古資料を獲得し、第二回は明治四十一年より其の翌年に亘

り、第三回は明治四十三年より大正三年に至り、橋瑞超師によつて踏査せられて、吐魯番を中心として庫車その他の地方に於て文書・繪畫・彫塑・染織・刺繡・古錢・印本など多量の古代文物が發掘せられ、之等の中特に學術的参考品として價値あるもの六百九十餘種が複製せられて、大正四年國華社印行の「西域考古圖譜」二卷中に收められた。而して之等の中畏兀兒(Uighur)語佛典はすでに羽田亨氏及び橋瑞超師によつて研究發表せられたことは(「藝文」第四年第二號、「東洋學報」第五卷、「二樂叢書」第一號及び第四號)、わが國學界のため慶賀に堪へない所である。

上述したやうな経過によつて、露英獨佛及び我が國の探検家が支那土爾其斯坦から將來した古代の文書及び藝術品の大部分が既に複製版若しくは寫眞版として刊行せられたから、現に吾人は居ないがらにして印度と支那本土との間に於ける佛教流域地方の古代文物の眞相に接し、生きた研究資料として之を利用し得るのである。古代東洋文化の研究上かかる無上の便宜が惠まれたことは、偏に彼等中亞探検家の献身的努力の賜に外ならないのであるから、吾人は彼等の絶大な努力に對して満腔の謝意を捧ぐると同時に、彼等の將來品に基いて、益々検討の歩武を進め、以て彼等の功績を愈々輝かすべく努力せねばならぬ。

予は夙に中亞探検家の研究報告に刺戟せられて、大正三年支那の正史・經錄・僧傳・西域旅行記などを根本資料とし、當時すでに發表せられた中亞踏査報告を参考資料として、「西域の佛教」と題す

る拙著を公にしたことであつた。然るに其の際自序中に『將來英獨露佛の諸國並に我が國の中亞探險隊によつて發掘せられた古代遺物の調査考究の結果が悉く發表せられた暁には、本研究の内容が一層豊富となり、若しくは其の推論の幾分が變更せられることは固より論を俟たない。』と斷つて置いた通り、果してその後十數年を経過する間に續々中亞に於ける發掘が研究發表せられた爲、今日では其の内容を更に充實し訂正すべき必要に迫られてをるのである。併し今それ等の總ての方面に就いて論述するだけの頁數が與へられてをらないから、本篇に於ては其の研究範圍を支那土爾其斯坦に於ける塔里木 (Tarym) 益地の佛教にのみ限り、主として干闗・龜茲及び高昌の佛教に就いて卑見を開陳しようと思ふ。蓋し之等の三國は支那土爾其斯坦地方に於ける佛教界の中心地であつて、最も久しく佛教の榮へたところであり、佛教文化上支那と相互に本末關係を有したところであり、諸國の中亞探險家が最も價値ある豊富な考古資料を發見したところであり、而もそれ等の發掘品に基いて考察すると之等三國には各々異つた系統の佛教文化が移植せられ生長したのであつて、佛教史上重要な地位を占むる國々であるからである。

## 二 東方土爾其斯坦佛教の源流

印度に生れた佛教がその母國の境域を越えて、幾多の異民族と接觸するやうになつたのは、言ふまでもなく初めて印度を統一した阿輸迦 (Asoka) 大王が西暦紀元前二六〇年頃國家的事業として佛

教傳道師を四方の外國へ派遣した結果である。南方傳(Dīpavaiśa VII, Mahāvaiśa XII, 「善見律毘婆沙」卷二)に依ると、この際十八人の高僧が九地方へ派遣せられたのであるが、その中佛教東傳の道を開いたものは東那世界(Yonaloka)即ち Yavana 人(希臘人)の住してゐた印度西北境に赴いた大勸棄多(Muhaṛakkhita)、迦濕彌羅(Kaśmīr)及び犍馱羅(Gandhāra)地方へ布教した末闍提(Majjhantika)であつて、彼等は共に傳道上大成功を得たのである。

當時 Yavana 人は阿富汗に住してゐたのであるから、Kabul 河流域に佛教の傳播したことは言ふあでもなく、尙更に Hindu-Kush を越えて Bactria 地方にも布教せられたらしい。何となれば阿輸迦王の石碑第十三の敕文に依ると西紀前二六二年若しくは其の翌年 Seleukos Nikator に次いで Syria 國王となり、西紀前二五〇年頃までバクトリアを併有してゐた Antiochos Theos の住する所に於ても亦法勝を獲たことであるからである。抑このバクトリア島滻水(Oxus)即ち今之の Āmū Daryā 流域に接して土地極めて豊饒、從つて古代より開發してゐた地方であつて、Strabo の傳ふる所によると此の地方には一千の都市があり、嘗て波斯王國の領土となつてゐた際、此の地は Ariana(古代波斯東方の領土)の裝飾として誇られてゐたといふのである。Alexander 大王が東征して波斯の勢力を打破して之等の諸國を占領した時にも、大王はバクトリア人を庇護し、彼等も亦よく希臘文化を受容して之と同化するに至り、茲にこの國は東洋に於ける希臘文明の中心地となつたので

ある。大王西歸の後には前示した Seleukos が此の地に遣されて統治の任に當つてゐた。而して阿輸迦大王が Seleukos の孫に當る Antiochus Theos の時代この國へ佛教を弘めしめた後、佛教は此の國に於て夙に地盤を固めてゐた支那に所謂祆教即ち波斯の Zaratushtra の宗教を驅逐して其の勢力を扶殖したに違ひない。故に玄奘が縛喝 (Balkh) 國城外の西南に於て看たといふ此の國先王の建立に係る納縛僧伽藍 (Navasamghārāma) は (『西域記』第一)、西紀前二四八年若しくは西紀前二五〇年に Antiochus Theos に叛いて獨立し、烏滌水の流域地方を占領して、支那に所謂大夏國を建てた Dicdots 一世若しくはその後の大夏王の造營したものであらう。大夏獨立後五十年を経て王位に即いた二代目の Euthydemos 王の兄弟若しくは其の親族であつて而もその繼承者といはれてゐる西紀前第一世紀中葉の大夏王 Menander が一部の學者の推定してゐるやうに若し果して「那先比丘經」 (Milinda-pañha) に見ゆる彌蘭陀王と同一人であり、且又王の貨幣に佛像の打出されてあることが事實であるとすれば、彼が佛教信者であつたことは炳かであるから、玄奘の看た僧伽藍は或は彼の經營に成つたものであるかも知れない。それは兎も角も彼が深く印度内地に侵入したことは明瞭な史實であり、Euthydemos の子 Demetrios も亦頻りに南征して阿富汗の大部分並にパンジャーブ一帶の地を占領したのであるから、大夏と印度との政治的關係が密接であつた上に、「史記」大宛傳に記されてあるやうに此の國人は商賈に長じてゐたのであるから、僅か Hindu-kush を以て隔てられてゐ

るカーブル地方や西北印度やと此の國との商業的交通の頻繁であつたことは推定するに難くない。

従つて阿輸迦大王の傳道以後も當國へは印度西北境を通じて佛教が輸入せられたに違ひない。此の地方に於て傳道する爲に佛僧が夙に Hindu-kush を越えてゐたことは西紀前八〇——六〇年の間のことと書遺した Alexander Polyhistor が當時バクトリアに Samanāer 卽ち沙門が住んでゐたと報告してをることによつて證明する」とが出來る(Ch. Lassen; Indische Alterthumskunde, II. S. 1073.)。勿論沙門といふ名稱は古代印度に於ては佛教以外の宗教に屬する出家にも通用されたのであるけれども、かやうに自ら進んで異民族の間に布教した傳道的宗教は佛教を捨て他に求むることは出來ないのであるから、この場合に於ける沙門は佛僧を指してをると觀て然るべやであらう。

かくして祆教を征服して大夏の地に教勢を擴張した佛教は、大夏とその境を接して而も政治上並に商業上の交渉頻繁であつた安息(Parthia)及び康居(Kingliz 曠野及び Sogdiana)の二國へ流傳し、更に西紀前九一年以前遂に大夏を臣服し、遅くとも西暦紀元前後には Āmū Daryā を渡つて大夏の地域に移住し來つた大月氏民族も亦佛教の感化を蒙るに至つたのである。斯る次第であつたから、バクトリアは實に Hindu-kush 以北に於ける各地佛教界の中心であつて、一時小王舍城と稱せられたのである。支那の經錄及び僧傳に徵すれば、西暦第二世紀の中頃から大月氏・安息・康居の佛僧居士が續々傳道のため東方に進み來つたことであるが、その頃から西暦第四世紀の初期までが之等西

方土爾其斯坦・阿富汗斯坦及び波斯北部に於ける佛教の極盛時代と謂つべきである。而して之等の諸國から支那へ傳へられた佛典の種類に基いて考察すると、その佛教は大小兩教の混淆であるけれど、寧ろ大乘教の方が優勢であつたやうである。

次に末闍提が布教して成功した、迦溼彌羅及び犍馱羅の佛教はその後訖利多 (Kritiya) 族の爲に屢々迫害せられたやうであるが、西暦第一世紀の中期之等の地方が大月氏の版圖となるや佛教漸く興隆し、殊に西暦第二世紀の中葉の出世たる迦膩色迦 (Kaniska) 王時代にはその隆盛の極に達した。當時犍馱羅は迦膩色迦王統治の中心地であつたから、従つて佛教も勃興して教界の中心地たる觀を呈した。爾來西暦第五世紀に至るまでは其の勢力を持續したと見えて、その初期印度を周遊した法顯は北印度各地に於ける佛教の盛況を傳へてをる。而して此の地方の教界は古來始んど小乘教のみに依つて占有せられてゐたのであつて、現に法顯の如きもその著「佛國記」に於て此の消息を漏してゐる。故に西暦第四世紀に及んで支那と此の地方との間に直接宗教上の交渉始るや、多くの高僧踵を接して支那本土に入り來り、主として小乘教典を將來して、或はこれを誦出し或はこれを譯出した。今それ等の佛典の種類に基いて判斷すると、當地方には小乘教諸部が行はれてゐたけれど、就中最も優勢であつたものは薩婆多部 (Sarvāstī-vāda) 卽ち有部であつた。惟ふに迦膩色迦王は熱心な有部の保護者であり、世友 (Vasumitra) 法救 (Dharmatrāta) 脇 (pārśva) の如き有部の大家は犍馱羅

國の聖僧であり、且迦溼彌羅國に於て行はれた大毘婆沙論編纂——此の事業が迦膩色迦王の時代以後に行はれたことは殆んど疑を容れない(木村泰賢氏著「阿毘達磨論の研究」一〇五—四八頁)——に依つて有部の教義が大成せられたから益々この部の教勢發展するに至り、從つて當國からその後も有部の大家が輩出するに至つたのである。尙當國には禪道に達した富若蜜羅(Punyamitra)及びその弟子富若羅(punyra)の兩大禪師が西暦第四世紀前後から中頃に亘つて活動した爲、當國に於ける第三教首と仰がれた曇摩多羅(Dharmatrāta)並に佛陀斯那(Buddhasena)の時代には當國は西域地方に於ける禪教の中心地となつた(「出三藏記集」第九所收慧觀撰「修行地不淨觀經序」)。從つて西暦第五世紀前後に當國から支那に來つた沙門の中には禪道に達してゐたものが妙くなかつた。併し純小乘教國であつた此の地方から西暦第五世紀の初期支那へ將來せられた佛典中には大乘經典も混じてゐり、殊に健馱羅に於ては當時無著(Asaṅga)世親(Vasubandhu)兄弟の如き大乘學僧が出生し活動したのであるから、第五世紀以後は北印度地方に於ても大乘教が行はれたやうである。

以上略述した如く西暦紀元前二六〇年頃中印度から印度西北境へ移植せられた佛教が阿富汗斯坦土爾其斯坦及び波斯北部に蔓延し、それと同時に迦溼彌羅及び健馱羅に布かれた佛教が北印度全體に普及し、之等兩系統の佛教が互に交渉しつゝ東進し始め、茲に支那土爾其斯坦へ佛教が傳播した。

### 三 佛教東傳の時期

然らば大月氏・安息・康居・迦溼彌羅諸國の佛教が東方土爾其斯坦へ流傳し始めたのは何時頃か  
らであつたらうか。これに就いて法顯の「佛國記」陀歷(Darada)國の條には次のやうに傳へらる。  
衆僧問法顯、佛法東過其始可知耶、顯云、訪問彼土人、皆云、古老相傳、自立彌勒菩薩像後、  
更有天竺沙門齋經律過此河者、像立在佛泥洹後二百許年、計於周氏平王時、由茲而言、大教宣  
流始自此像。

法顯の所謂陀歷——玄奘の所謂達麗羅(Darela)は印度河の最北方の上流域に位する現今の Darvel であつて (Cunningham; Ancient Geography of India, p. 82,)、この地は迦溼彌羅及び犍馱羅の北部より Hindu-kush を越えて中央亞細亞に出る通路である。法顯は佛教東傳と關係のある此の地の彌勒像の創立せられた年代を佛滅後三百年頃と傳へてをるが、その像が何人によつて創立せられしかに就ては何等言ふ所がなかつた。然るに玄奘はその「西域記」第三烏仗那(Udyāna)國の條にその像の建立者を以て末田底迦(Majjhantika)羅漢となし「自有此像、法流東派」と記してをるが、梁の寶唱撰出の「名僧傳」に於ける法盛傳に依ると、法盛が天竺に詣り聖蹟を巡拜した際彼も亦憂長(Udyāna)國の東北に於て此の彌勒像を看、而も彼は之を以て佛滅後四百八十年中可利難陀(Harimanda?)といふ羅漢に依つて造られたものであると傳へてをる。玄奘の所謂末田底迦が阿輸迦大王の時代印度西北境へ布教に赴いた末闍提と同一人であることは炳かであるが、可利難陀が如何なる人であつたか

は全く不明である。併し阿輸迦大王の時代に既に彌勒信仰が成立してをつたとは思はれないし、また當時末田底迦が現今の Darel を経て中亞に布教したことは到底考へられない。惟ふに末田底迦は印度西北境に於ける最初の開教師として有名であつたから、玄奘時代には佛教東流に因縁を有するものとして言ひ傳へられた此の彌勒像と彼とが結びつけられてゐたのであらう。果して然りとすれば玄奘時代よりも遙かに古い成立に係る「名僧傳」に於て、此の像の建立者が可利難陀に歸せられてをることは寧ろ信用すべきであると考へる。而して本傳に於ては此の像の建立年代を以て佛滅後四百八十年と明示せられてをるけれども、こゝに所謂佛滅年代が明かでないから、これはつまり出發點の分らない年代數となつて、これを以て佛教東傳の時期を確定することは出來ない。併し北方印度の佛僧が法顯の所謂陀歷即ち現今の Darel に於て印度河を渡つて印度國境外に出で、東方土爾其斯坦へ佛教を傳へたことは疑ひを容れない所であつて、この地點から東方土爾其斯坦へ出る通路の要衝に於ける古代佛教に就いて玄奘の傳ふる所によつて、ほぼ佛教東傳の時期を推定することが出来る。玄奘が此の通路を旅行した時にはいづれの地域に於ても皆佛教が行はれてゐたのであつて、殊に彼は達摩悉鐵帝國 (Wakhan の南部) の都城昏駄多 (Kundut) に在つた伽藍は當時より數百年前の先王が邪神に對する信仰を棄て、初めて佛教に歸依したものであつて、その後此の國に於て佛法が興隆したと傳へ、又竭盤陀國 (Sarikol) の都城東南三百里の地に在つた大石室には當時

より七百年以前の昔滅心定に入つた一羅漢が端座してゐたと傳へたのであるか（「西域記」第十二）。Darel から東方土爾其斯坦へ出るたるためには必ず經由せなければならぬ。Wakhan 峠谷地の東西の通路には西暦紀元前第一世紀の中頃すでに佛教が傳へられてゐたことは明かである。されば迦溼彌羅及び健駄羅の佛教が印度國境を越えて東傳し始めたのもその頃と觀て然るべれどあり、「名僧傳」に於ける佛滅年代を西暦紀元前五百年頃と觀れば、ほゞ此の推定年代と一致する譯である。

玄奘の「西域記」第十二に於ける于闐國の條には此の國へ初めて佛教を傳へた者は迦溼彌羅の毗盧折那（Vairocana）羅漢であつたと記られてゐる。而して西藏所傳の「于闐國史」に於ては此の羅漢が此の國に來つて佛法を傳へたのは、此の國の建國後百六十五年を以て王位に即いた毘闍耶散跋婆（Vijayasainibhava）の治世第五年であつたと錄し、且阿輪迦王の治世第三十年に生れた瞿薩旦那（Kusana）が十九歳の時にこの國を建設したと傳へてゐる（Rockhill; *The Life of the Buddha*, pp. 237, 234. 寺本婉雅氏著「于闐國史」二二一頁及び二二二頁）。されば于闐の建國は阿輪迦王の即位後四十八年目に當ることとなり、阿輪迦王の即位が西紀前二七一年（若しくは二七二年）であつたことは學界の定説であるから、于闐建國は西紀前二二四年（若しくは二二五年）となる。従つて其の建國後百六十五年に即位した毘闍耶散跋婆王の治世第五年は西紀前五六六年（若しくは五七年）となるから、この年に于闐國へ佛教が傳來したこととなる譯である。寺本氏は V. Smith 氏の佛滅年代説（西紀

前四八七年）に基いて、瞿薩旦那王子の于闐建國年代として本史に與へられてゐる佛滅後二三四五年を換算し、于闐佛教傳來の時期を西紀前八三年と推定したが（「于闐國史」一〇七頁）、未確定の佛滅を起點とするよりも既に學界の公認を得てゐる阿輸迦王即位年代に基いて、それを西紀前五六六年（若しくは五七年）と計算した方が寧ろ精確であると信する。但し此の計算は若し西藏傳の記録が誤つてをれば、勿論何等の學術的價値もないことになるのであるが、前述した佛教の印度國境を越えて東傳し始めた時期や迦溼彌羅佛教の事情や又次に陳べる迦溼彌羅と于闐との交通及び文化的交渉やなどに基いて考察すると、西暦紀元前第一世紀の中葉迦溼彌羅國の高僧が于闐國に來つて布教したといふ傳説は信用するに足ると謂つて可い。

抑于闐國は前漢時代から塔里木盆地に於ける南道の要衝であつて、この地より莎車（Yarkand）に進み、更に西の一方葱嶺（波謎羅 Pamir）を踰えて南方に向へば、迦溼彌羅國に達することが出来るのである。而して支那本土と迦溼彌羅との間には既に前漢時代から政治的交渉があつたのであつて、「前漢書」西域傳には「自武帝始通罽賓、自以絕遠漢兵不能至、其王烏頭勞數剽殺漢使、烏頭勞死、子代立、遣使奉獻、云々」と記してあるから、武帝此來外交上彼此の交通が可なり頻繁であつたらしい。固より「前漢書」に所謂罽賓は現今の迦溼彌羅より西北の犍馱羅地方を指してゐるやうであるが、當時は此の地方も迦溼彌羅本國の屬國となつてゐたのであらうから、罽賓を迦溼彌羅國の一部

と看做して然るべれどある。而して兩國の間を往來した兩國の使者の中南道を取つた者は必ず于闐を通過せなくてはならないのであるから、西暦紀元前第二世紀の中期以來迦溼彌羅于闐兩國間を交通の開けてをつたことは疑のない所である。

従つて近年の中亞探検によつて迦溼彌羅國と于闐國との間に夙に美術風俗上に交渉のあつたことが明瞭にせられた。Stein が和闐の東方附近に位する Yotkan から發見した古代陶器若しくは祠堂並に窣堵波の裝飾の一部であつた板石の彫刻の中には犍馱羅の希臘佛教美術の形式を摸したものが多くあり、又和闐の東北附近 Dandan Uliq の古址に於て彼の發掘した佛堂の裝飾的遺物に存する佛教美術は殆んど皆犍馱羅式であり (Ancient Khotan, pp. 207—20, 244—55)。尙また和闐の東方 Khadilik に於ける寺院廢址より彼の發見した小塔も、玄奘の所謂尼攘 (niña) 城即ち現今の (niya) 附近に於て發見した佛塔も共に犍馱羅式である (Serindia, pp. 161, 396.)。その他于闐が希臘文化の影響を受けてをる事に就ては Rudolf Heenle 氏も亦 Macartney 氏 & Masson 氏が和闐地方に於て發見した古遺物に基いて詳細な報告を發表した (A. Collection of Antiquities from Central Asia, J. A. S. B., Extra Number I, 1899. Introduct. p. XXXII.)。彼は和闐の窣堵波と迦溼彌羅に接する西北の阿富汗斯坦に於けるそれらの間に存する多くの一致點を觀察して、その種類及び形式の類似點を指摘し、Masson 氏が發見した Passani に於ける塚の中から出た人間の頭蓋骨及びその下に灰・彩色

せる石・念珠等を容れた臘石の大壺・尙あまた佢盧虱底 (Kharōṣṭhī) 文字を以て記された樺皮の断片などは、于闐の王若しくは酋長の古代埋葬地であつた Qura Yāntāg に於て發見せられたものと著しく似通ふてをる事を論證したのである。殊に和闐に於ては絶無であつて、印度に於て產する猿象やの模造が夥しく和闐地方に於て見出されたと報告されてをるが、之は確かに于闐の文化と印度のそれとの密接な關係を示すものと謂ふべである。之等を綜合してみると、西暦紀元前後に印度西北部に流行した希臘佛教美術が于闐佛教美術の本源をなしてをることは毫も疑ひを容れる餘地がない。

上述の美術的關係以外、種々の方面に於て迦溼彌羅及び于闐兩國の文化的交渉を炳かに知る事が出来るのである。Stein 氏が Niya の故址から發見した佢盧虱底文書は于闐地方の實際生活及び社會組織のあらゆる方面の事件に關係してをるものであるが、かかる佢盧虱底の書體は印度に於ては西暦紀元前後數世紀間政治上並に文化上の中心となつてゐた現今の Taxila 及びこれに接せる犍馱羅地方に特有のものであつた事 (Ancient Khotan, p. 163.) 又同氏が Khādalik の寺院廢址の入口に於て發見した樺皮の上に書かれた梵語は笈多 (Gupta) 王朝早期の書體であるが、その樺皮は迦溼彌羅の產である (‘Serindia’, I, p. 158.) 尚又于闐に於ける湖の乾燥に關する傳説は ‘Nilamata Purāṇa’ & ‘Rājataranginī’ やに於ける迦溼彌羅國に關する傳説との間に密接な關係の存する事 (Rockhill, ‘The Life of the Buddha’, p. 232; ‘Ancient Khotan’, p. 160.) などに立脚して觀察するべし。

初期の于闐文化の本源が迦溼彌羅及び犍馱羅地方に在つた事を知り得るのであるから、西紀前五六  
年頃迦溼彌羅國から于闐國へ初めて佛教が流込んだといふ傳説は大體に於て事實を語るものと觀て  
然るべきであらう。Charles Eliot 氏の如きも迦溼彌羅は大乘教の中心地として知られてをらないけ  
れ共、于闐國の大乘教が迦溼彌羅を通じて輸入せられた事印度の或部分から于闐へ來つた人々及び  
思想に對して自然の道筋であるべき事を認めてゐる('Hinduism and Buddhism,' vol. III, p. 214.)。

然らば此の際于闐國へ傳來した佛教は果して大乘教であつたであらうか。當時に於ける迦溼彌羅  
の佛教事情に基いて判斷すると、これは何うしても小乘佛教であつたと觀ねばならぬ。然るに西藏  
傳に於ても玄奘の「西域記」に於ても最初この國へ佛教を弘めた者の名を大乘教的意義を有する毘  
盧折那（遍照の義）となし、殊に前に於ては彼を以て文殊の化身、當時の國王伏闍耶散跋婆を以て彌  
勒の化現と傳へ、後者に於ては毘盧折那が國王から如來の神徳を問はれて、「如來は四生を慈愍し三  
界を誘導し、或は顯に或は隱に生を示し滅を示す。云々。」と答へたとして、可なり濃厚に大乘教的  
色彩が加へられてゐる。かかる點から觀察すると最初この國へ傳來した佛教は大乘教であつたやう  
に思はれるけれども、既に一言したやうに迦溼彌羅國は本來保守的な小乘教國であつたから、此の國か  
ら來た高僧が大乘教を傳へたとは到底考へられない。惟ふに于闐國は法顯がこの國を訪れた時（西  
紀四〇一年）以來純大乘教國となり、諸部の大乘教典を完備して支那大乘教の主要な本源地となつ

たほどであるから、西紀一一八三年の撰述に係る「于闐國史」に於ても、大乗教徒であつた玄奘の「西域記」に於ても、此の國の佛教初傳の事情に對して大乗教的説明が加へられたのであらう。此の國が最初から純大乗教國ではなく、西暦三世紀の中期に於てもなほ小乗教が大乗教に對抗して侮るべからざる勢力を有してゐたことは、魏の甘露五年（西紀二六〇年）に「道行般若經」の原本を求めるため此の國へ赴いた朱士行が此の國に於て手に入れた「放光般若經」の梵本を洛陽に送らんとした時、此の地の小乗教徒が國王に異議を申し立てゝ之を遮らんとした事實に依つて窺ひ知ることが出来る（「梁高僧傳」第四）。尙又晋の太康七年（西紀二九六年）支那に來つた此の國の沙門祇多密羅（Gītāmitra）が華嚴部方等部及び般若部に屬する大乗經典と共に阿含部の小乗經典を傳譯してゐる所から觀ても、西暦第三世紀の末葉に於ける此の國の佛教界には依然として大小兩乘教が並行してゐたことが判る（「出三藏記集」第七所収の「合放光讚隨略解序」及び「開元錄」第三）。殊に玄奘は「西域記」に於て毘盧折那をして大乗教的立場から如來の神徳を讚歎せしめてゐるが、彼に對して小乘教的聖者の通稱たる羅漢の尊號を與へたばかりでなく、「慈恩傳」に於ては此の羅漢が如來の義に就いて國王に答へた所として、「如來とは即ち佛陀の德號なり。昔淨飯王の太子一切義を成じて、諸の衆生の苦海に沈没し、救ひなく歸するなきを愍みて、乃ち七寶千子の資・四州輪王の位を棄てゝ閑林に道を進むると六年にして果を成し、金色の身を獲、無師の法を證り、甘露を鹿苑に灑ぎ、摩尼を鷲峰

に耀かし、八十年中示教利喜、化縁既に盡き、應を息めて眞に歸し、像を遺し典を遺す。云々。」と記し、毫しも大乘教的口吻を混へてをらない。すでに Watters 氏が批判したやうに、「慈恩傳」に與へられてをる如來の説明が佛教の何ものたるかを全く知らない質問者に對する解答としては自然のものであつて (On Yuan Chwang. II, p. 301.)、「西域記」の方は「」とから羅漢をして大乘教的如來觀を語らしめようとした技巧の迹が認められるから、寧ろ此の場合前者の傳説を原始的のものとして採用すべきである。「于闐國史」に於ける化身説の如きは此の場合何等學術的價値を有せないことは言ふを俟たぬ。而して最初の于闐開教者たる迦溼彌羅國の羅漢が「遍照」を意味する毘盧折那といふ大乘教的名稱を有するのは、惟ふに于闐國に於て「華嚴經」などの大乘教が旺んに行はれるやうになつてから盧舍那佛の思想に因んだ斯る名稱が此の國最初の開教者に附せられた結果であらう。之を要するに西暦紀元前第一世紀の中頃即ち印度の佛教がその母國の境界を越えて東方へ派出し始めてから間もなく、于闐國は迦溼彌羅の高僧によつて初めて小乘佛教が傳へられたのである。

次に塔里木盆地に於ける北道佛教界の中心地であつた龜茲國へは何時頃佛教が傳來したのであらうか。この問題に就いては、于闐佛教傳來に關する傳説のやうな資料さへも缺けてをるのであるから、只龜茲國と支那との佛教的交渉に立脚して間接的に解決を求むるより外に道がない。抑この國は南道に於ける于闐國の如く北道に於ける要衝であつて、大月氏・安息・康居若しくは印度などの諸

國と支那との間を往返した者で北道を取つたものは皆此の國を通過したのである。「魏略」の西戎傳に依ると漢哀帝元壽元年（西紀前二年）大月氏王の使者伊存が支那に來つて佛經を口授したといふことであるが、當時大月氏は大夏に據つてゐたのであるから、パクトリアから支那へ赴いた傳道者も必ず此の國を經由したに違ひない。尙又西暦紀元前迦浮彌羅地方から佛教が輸入された于闐國及び資料空乏のため斷言することは出來ないけれども其の以東に通する一つの關門であつて多分龜茲國よりも早く佛教文化に浴したであらうと想はれる疏勒（Kashgar）國と支那との間には漢時代より政治的交渉があつて、往來頻繁であつたから、之等の方面よりも夙に龜茲國へは佛教が入り来るべき筈である。要するに地理上の關係から考察すると、支那よりも一層早く此の國へ佛教の傳はるのが當然であるらしい。果して西暦第三世紀中頃以後この國の王族出身の沙門居士及び官吏が佛教弘布のために活動を演ずるやうになつたのである。即ち支那の記録に現はれてゐる西域人の中、白（帛）を姓としてゐる者は龜茲國の王家に屬するものであることは「唐書」以前の正史・經錄及び僧傳を點検すれば明かであるから、西紀二五八年洛陽に於て「無量清淨平等覺經」二卷及び「除災患經」一卷を傳譯した沙門白延も（「開元錄」第二）西紀二八五年法護が「正法華經」を譯出した際天竺の沙門竺力と共に參校の任に當つた居士帛元信も（「出三藏記集」第八所收「正法華經後記」）西晋永嘉中（西紀二〇七—二二二年）支那に來り、東晋元帝の代（西紀二二七—二三二年）

「灌頂經」などの密教經典三部を譯出した帛尸梨蜜多羅 (Śrīmītra) も(「開元錄」第三), 西紀三七三年月支國の居士支施嵩が「首楞嚴經」等を誦出した際これが翻譯の任に當つた帛延も(「出三藏記集」第七所収の「首楞嚴後記」), 皆龜茲國の王族であつて、殊に最後の帛延の如きは明かに歸慈(龜茲)王の世子であつたと傳へられてゐる。なほ法護が西紀二八四年に譯出した「阿維越致遮經」の梵本は彼が燐煌に於て龜茲國の副使羌子侯より與へられたものであるといふことである(「出三藏記集」第七所収の「阿維越致遮經記」)。かやうに龜茲國王族の沙門居士が支那に來つて自ら經典を傳譯し若しくは翻經の聖業を助けたばかりでなく、この國の顯官が燐煌まで佛典を齋して、之を沙門に與へたといふほど、この國に於ける佛教が上流社會に大勢力を占め、この國に於ける佛教徒の傳道熱が熾んになるには、この國の佛教初傳以後相當長い年月を要したであらうこととは、支那佛教初傳以後この國の佛教徒が積極的自發的活動を試みるに至るまでに二百餘年を経過した事實に徴しても明かである。故に龜茲國へ佛教が初めて傳つたのは西暦紀元前後であつたと觀て然るべきであらう。

而して此の國は羅什時代以後、後に述べるであらうやうに小乘有部を信奉した覩貨羅 (Tochari) 人の活動によつて漸く純小乘教國となり、特に一切有部の教派が優勢となつたのである。この事實は玄奘の傳ふる所に依つても(「西域記」第一), 此の地方に於て發見せられた寺院の壁畫に徴しても (E. Waldschmidt; Gandhara Kutschcha Turfan, 1925. S. 76.) 疑ひを容れない所であるが、羅什時代

前後までは此の國に於て小乘教と共に大乘教も行はれてゐたことは、此の國から支那へ傳へられた經典を見れば炳かに知ることが出来る。

終りに高昌國へ佛教の傳來した時期に就いても亦資料絶無の爲こゝに明言することの出來ないのを遺憾とする。此の國は漢の代に至るまで車師前部と稱し、交河城（現今の Yar-khots）を中心とし、その勢力は今の吐魯番地方に達し、少くとも今の pidjan 東方まで領有してゐたのであるが（O. Franke； Eine chinesischen Tempelinschrift aus Idikut-sahri, S. 30.），北魏時代から高昌國と名けられるやうになり、Karakhodja 附近の荒廢に歸せる今 Idikut-sahri 城址を主府として、車師前部王の舊領地を悉く占有してゐたのであるから（同上書二〇頁），此の國の佛教は其の地理上の關係上于闐及び龜茲兩國のそれよりも遅れて傳來したに違ひない。併し此の國が車師前部と稱せられた時代すでにこゝに佛教が行はれ、西暦第四世紀の後半には佛教が國教として採用せられてゐたことは、西紀二二八年に車師前部王の彌第といふものが符秦に來朝した時、その國師の鳩摩羅跋提（Kumārabhadrā?）が梵本の「大般若經」一部を獻じたことに依つて明かである（「出三藏記集」第八所収の「摩訶鉢羅蜜經抄序」）。「晉書」卷百十四符堅載記にも亦孝武帝太元七年（西紀二二八年）に車師前部王彌真が秦に來朝したことが記録せられてゐるが、第は Ti 寅は Tien といふ音を有し、彌第も彌真も同名の對音であることは明かであり、而も來朝の年時も兩傳一致してゐるのであるから、兩者の同一人であるこ

とは疑ひを容れない。さすれば西暦第四世紀後半に於ける車師前部王彌寘は佛教信者であつて、王が沙門鳩摩羅跋提を以て國師として尊崇してゐた所がら看れば、當時この國に於て佛教が國教として取扱はれてゐたことを知り得る。當時すでに佛教が此の國に於てかやうに鞏固な地盤を築いてゐたとすれば、この國の佛教初傳の時期は少くとも當時より一二世紀以前のことゝ推定して然るべきであらう。而して此の國が大乘相應の地であつた事は彌寘王が符堅に献じた經典を始めとして其の後この國と關係のあつた佛僧及び佛典を支那の僧傳及び經錄によつて點検しても、又此の地方から發掘せられた古寫經及び古美術品に徴しても判定し得る。此の事に就いては節を改めて詳説しよう。

#### 四 東方土爾其斯に於て行はれたる佛典

中亞探検の結果、塔里木盆地の南北兩邊及び燉煌に於て未だ世に知られなかつた言語文字で書かれた幾多の古寫本が發見された事は、普く東洋學者の知る所である。併し之等未知の言語の名稱及び性質に就いては學者の間に異見が起り、今なほ最後の解決に到達せないものもある兎に角之等を言語系統から大別すればイラン語系と印歐語系と土爾其語系との三種となることは確實である。

先づイラン語系に屬する文書中、佛典に現はれてゐる言語は粟弋（Soghd）語と于闐語（古代コータン語）との二種である。

粟弋語とは前述した康居國の一部で後康國と呼ばれた地方、即ち今のサマルカンドを中心とした

地方に行はれたイラン系統の古代語である。この古代語はその流行の範囲極めて廣く、アームー河の流域並にバクトリア地方をも包括し、又波謎維一帶の地に行はれた言語と密接な關係を有し、更に遙か東方の塔里木盆地の南邊より燐煌に至る廣大な地域に及んだのである。蓋し康國は古來商業の中心地であつて、その民族が鎰銖の利を逐ふて中亞並に東亞に通する各處に轉住したからである。この事實は支那の正史や僧傳やによつて知り得るばかりでなく、スタイン氏は羅布泊(Lop Nor)より燐煌に通する古道に於ける邊境守備隊營堡の廢址から西曆第一世紀に作成せられた粟弋語の商業上の文書を發掘し、又同氏は支那に產した絹の通商路を踏査して、Sogdiana 地方の Karateglin がその交通路に當つてをることを指摘し、尙また同氏の發掘した古文書中に西曆第七世紀の初期にあたり康國人が羅布泊の南、東方土爾其斯坦南道の交叉點の地に於て一殖民地を設け、その後一世紀を経てもなほ自治體の組織を保有してゐたことが記してあることなどに依つて、一層明瞭になつて來たのである。特に「魏書」西域傳粟特國——南北朝時代に所謂粟特は Sogdiana 全部を指す總稱ではなく、その中の一國貴霜匿 (Kusānīka) を指したものであることは既に白鳥庫吉氏に依つて論證せられた所である(「東洋學報」第十四卷所載「粟特國考」)——の條に「其國商人先多詣涼土販賣、及克姑臧悉見虜」と記され、「唐書」西域傳康國の條に「善商賈好利、丈夫二十、玄傍國、利所在無、不至」とあつて、粟特人が南北朝以前から支那の涼州に來つて漢人と貿易してをつたこと、及び康國

人（粟特人をも含む）が青年に達すると商人となつて、利得のある所ならば何處へでも行商し、唐代その近傍の諸國と手廣く取引してをつたことを知るのである。かくて此の國の言語が商賈的關係から一種の國際語となり、塔里木盆地の南邊を通じて燐煌に至るまで一般に使用せられるやうになつたのである。但し康國人が東方に移り來つたのは啻に商業上の關係ばかりでなく、その他或は國難を避ける爲、或は佛教を弘傳する爲でもあつて、その事情の一様でなかつたことは、支那の僧傳及び經錄中康姓を有する人の傳記を見れば明かである。

而して彼等の言語に譯された佛典が、スタイン氏及びペリヨー氏によつて主として燐煌の千佛洞から發見せられたのであつて、前者蒐集中には「蓮華如意珠陀羅尼」(Padmacintāmaṇi-dhāraṇī)「青頭陀羅尼」(Nilakauṭha-dhāraṇī)「維摩詰所說經」(Vimalakirtinirdesha) 及び本生譯の一部 (Vessantara Jātaka) その他無數の未確定の經典斷片があつて ('Serindia,' II, p. 924.) 後者はその蒐集中から既に一九二〇年漢譯の「佛說善惡因果經」に相當する粟弋語經典を四十二葉の寫眞版を以て發表し、漢譯以外西藏の甘殊爾にも之に相當するものゝ存することを報告した ('Sogdian Text,' I.)。かやうに兩氏發見の粟弋語佛典が主として燐煌の僧院中に於て獲られたのであり、而もその中には確かに西暦第七世紀末の寫經と認むべくもあるのであるか（'Serindia,' II, p. 914, 920.）比較的後世まで康國人がこの地方に來つたことを推定し得るのである。

殊に唐代般若 (prajña) 三藏が波斯景淨 (Adam) の助力を以て譯出した「大乘理趣六波羅蜜多經」七巻の原本は夙にペリヨー氏の暗示したやへ (Pellet; Les Influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême-Orient. Rev. de l'Hist. et de Litt. relig., 1912, p. 12.) 粟弋語で書かれたものであることが愈々確實に認められ得るやうになつて來た。『續開元錄』上巻によると、當時の德宗皇帝はこの漢譯を見て、理昧詞疎と批難して之を斥け、從來中華は梵本に因つて法を被つたのであるから、胡本によらずして梵本に基いて此の經を翻譯せねばならないと勅し、茲に般若三藏はその命を奉じて更に光宅寺利言の援助を藉つて、この經の梵本を譯して十巻本を出したといふことである。從つて現存せる本經は梵本から譯された十巻本であつて、胡本譯の七巻本は夙に散逸に歸して今見るゝとは出來ないのであるが、少くとも當時は胡語といへば梵語以外の西域語を指してゐたことは疑ひのない所である。唐代以前は梵と胡との間に劃然たる區別を設けなかつたやうであるが、唐代に至つて新時代が開かれ、玄奘の如きもその著「西域記」第十二于闐國の條に瞿薩旦那といふ名稱を註するに當つて、明かに胡語を印度語匈奴語于闐語に對して區別し、又義淨の如きもその著「南海寄歸傳」第一に於て長跪の様式を説明した後「舊云胡跪者非也、五天皆爾、何獨道胡」と記して、明かに胡を五天竺と區別し、更に同書第一には「然北方諸胡、覩貨羅及速利國等、其法復別」と錄し、同書第一には「從羯濕彌羅已去、及速利諸胡吐蕃突厥大途相似」と記して、胡を以て印度吐蕃 (Tibet)

究厥 (Turk) 以外の印度北方の地域に限定し、更に同書第三に於ては「是五天之地皆曰婆羅門國、北方速利總號胡彊」と錄して、速利と胡とを同一視してゐる。こゝに所謂速利は玄奘の所謂宰利と同一語の音譯であつて (「西域記」第一)、玄奘の所謂宰利は素葉水城——素葉水 (Sūjāb) は今の Chu 河であつて、この城は Issik-kül の西方 Tokmak の南方に當り、Son-kül の西北あまり遠くない地點に在つたものと思はれる——より羯霜那國 (Kāsanīya) —— 今 Sahr-i Sabz に相當する——に至る地域を包括してをつたのであるから、Chu 河より西方 Alexandria 山脈の北方、Fergāna Taskend Khojend を包み、更に Zar Afsan 河と Kaska 河との流域を含み、鐵門の險を有する山脈を以て観貨羅と接してをつたのであるが、義淨の所謂速利はそれよりもなほ西方に擴り、波斯の國境まで達してをつたらしい。大體宰利 (Suli) といふ名稱は既に白鳥氏によつて考定せられた通り、粟特の對音 Sugdak が Sudak 若しくは Suda と訛り、d の音が l の音に轉ずる中亞一般の音韻法に隨ふて更に Sulak 若しくは Sula となり、遂に Suli へ變じたものに相違ないから (前掲の「粟特國考」五三二頁)。宰利 (速利) は慥かに Soghd の轉音であつて、而も義淨が之を胡と呼んでをる以上は、彼の所謂胡は粟弋を意味するものであることは殆んど疑を容れない。殊に唐代不空譯の「宿曜經」に於ける胡の文字の用法は精確にこの事實を證明してをる。シルヴァン・レギイ氏の指摘したやうに、その下巻には「但當問胡及波斯並五天竺人」と記されて、胡人が波斯及び五天竺人以外のものとして取扱はれ、

而も胡語波斯語及び天竺語を以て七曜の名稱が列舉せられてゐる中、日曜に對する胡名蜜(milr)月曜に對する胡名莫(mäh)火曜に對する胡名雲漢(barhan)はいづれも明かに粟弋語であるから(「現代佛教」第三十八號所載「龜茲國語とその研究の端緒」四九——五〇頁)、當時胡本と稱せられたものは皆粟弋語經典であつたに違ひない。從つて最初般若三藏によつて譯出せられた七卷本の「大乘理趣六波羅蜜多經」の原本も亦粟弋語で書かれたものと見て差支なからう。

尙後世の土爾其民族の畏兀兒(Uighur)語佛典中にも此の粟弋語經典を原本として譯出せられたものがあるらしい。F. W. K. Müller 氏の報告する所によると('Toxri und Kuisan', S. d. K. P. A. d. W., 1918, XXVII, S. 580—4.)、畏兀兒經典「十等佛譬喻鬘」(Daśakarmabuddha-avadānamāla)は Kuisan 語から觀貨羅語に譯され、觀貨羅語から更に土爾其語に翻せられたものであつて、同氏は茲に所謂 Kuisan を以て貴霜(Kuṣāna)の對音と見て、貴霜國即ち健陀羅地方若しくはカーブル峽谷地を意味するものと推定した。併しながら畏兀兒語經典に於て其の原本の言を示す場合には必ず地名を擧げることが例となつてゐるのであつて、ミューラー氏の先きの論文に依ればこの語の經典「彌勒下生經」の奥書には本經が印度語から觀貨羅語に、觀貨羅語から土爾其語に轉譯されたことが記され、「一切衆生解脫……」と題する同語經典斷片には本經が Kuisan 語から Barcq 語に翻譯せられたことが書添へられてゐるのである。最後の Barcq 語とは葉爾羌(Yarkand)地方に於ける土

爾其人の都 Barkschü—Le Coq 氏に従へば瑪拉爾巴什 (Maralbachi) に於ける土爾其語を意味するのであるから、Kuisan も亦地名と看るのが正鵠を得てをるであらう。然るに若しミニアーラー氏のやうに之を貴霜の音寫とすれば、之は地名ではなくて王族若しくは王朝の稱呼となる。故にミニアーラー氏は Kuisan といふやうの Land といふ文字を附加して強ひて地名を詮表せるものと看做さうとしたが、これは無理な見解であつて、之も亦 Barcuq と同じく一定の地域を示したものと觀るやうやあらう。然らば Kuisan に相當する地域は何處に之を求むべきであらうか。惟ふに「唐書」卷二百二十一下康國傳に於ける何國の條に記されてゐる貴霜匿 (Kusānik) が正しく之に相當するやうである。この地は康居國の一部たる附墨城の舊地であつて、玄奘は之を屈霜爾邇 (Kusānik) と呼び (「西域記」第一)、アラビヤ人の所謂 Kusānīka 波斯語の Kusāni 中古イラン語の Kusānik せうやれも同一地名の對音であるに違ひない。而して此の地は Istachri の記述によると Soghd の中で最もよく開發した都會であつて Soghd 諸城の中心地になつてゐたといふことであつ、Ibn Hanqal も亦 Soghd 全域中最も開けた處で、人口最も稠密、最も堅固な城堡を有してをるところ (Marquart; 'Die Chronologie der alttürkische Inschriften,' S. 59—60.) 貴霜匿國が粟弋全土中重要な地位を占めてゐたことを傳へてゐる。Watters 氏は此の地を以て今の Samarkand の西北六十哩に在る Panjshamba 地方の附近に考定した ('On yuan Chwang,' p. 97.)。前示したやうに「唐書」では此の地を何國と稱して

をるが——何國はアエスター經に所謂 Gao の略音を寫したものであることは Thomaschek 氏に依つて考定せられ、「西陽雜俎」卷四に見ゆる孝儀國がその對音であることは白鳥氏に依つて論證せられた所であつて、正しく貴霜匿國に相當する（「東洋學報」第十四卷五〇三—四頁）。——「宋高僧傳」第十八に於ける僧伽（Sangha）傳によると、彼は何國の人であつて少年時その本國に於て出家して僧となり、後遊化を誓ひ、三十歳にして支那に來り、唐の高宗及び中宗の代五十三年間教化に努めたのである。かやうに貴霜匿國は Sogdiana 全土中最も文化の進歩した所であつて、その中心地と看做された結果、前述したやうに支那に於ては魏の時代粟持といふ國名が此の國にのみ専用せられ、アラビヤの史家も亦特に此の國のみを Soghd と名けたのであつて（同上五三二一一二頁）、而も Samarkand 地方は玄奘時代すでに佛法地を拂ふてゐたにも拘らず（「慈恩傳」第一颯珠建國の條）、この國のみは僧伽の如き熱誠な傳道師を出したほどなほ佛教が可なり熾んに行はれてゐた爲、唐代以後支那土爾其斯坦に於ける土爾其民族の佛教徒はこの國名貴霜匿の略音たる Kuisan を以て粟弋を表はし、粟弋語經典を原本として翻譯された土爾其語經典にもその原語を Kuisan 語と記したのであらう。故に先きに舉げた畏兀兒語經典「十業佛譬喻鬘」及び「一切衆生解脫……」の如き原本も亦粟弋語で書かれたものであつたと推定して正鵠を失はないであらう。

而して之等粟弋語經典中には其本國から將來されたものもあつたであらうが、燐煌に於て發見せ

られたものは其の紙質及び様式に基いて判斷すると、慥かに此の地に於て筆寫せられたものである。

次に于闐語とは粟弋語と同じく塔里木盆地の南邊、今の和闐を中心とし東燐煌に到る間に行はれたイラン系統の古代語である。但し此の古代語の性質及び名稱に就いては從來學者の意見區々として一致せないのであつて、Sieg 及び Siegling 兩氏は之を以て波謎羅に於けるイラン語の方言と最も密接な關係あるものと看做し (S. d. K. P. A. d. W., 1908, S. 915 f.)' Leumann 氏は、これは印度語としても又イラン語としても特徴づけられ得ないアールヤ語系の獨立せる一支派であると認めて、之を北方アールヤ語と名づ (ZDMG, LXII, S. 33 f.)' Meillet 氏は、これに反して特殊なるイラン語の方言として之を分類し ('Les Nouvelles langues indo-européennes trouvées en Asie Centrale,' p. 17—8.)' Pelito 氏は之をソグド語の如きイラン語系に屬する他の言語に對比すれば著しく異つてをがその特徴から推定せば明かにイラン語系の一種であるといふ見地から、之に東方イラン語といふ名稱を與へ (前掲同氏論文六頁) Lüders 及び Konow 兩氏は之がイラン語を根基としてゐる事は認め得られるが、甚だ印度の語風に影響されたものであると觀て、西暦紀元前第二世紀頃印度侵入を始めたらしい塞 (Saka) 民族の用語を考定し (S. d. K. P. A. d. W., 1913, S. 853. Götting. Gel. Anz., 1912, S. 551 f.)' Staël-Holstein は之を以てイラン語となし、中亞發見の畏兀兒語文書の奧書に記載する *Toxyc* 即ち覩貨羅 (Tukhāra) の言語に相當するものと考定し、更に覩貨羅民族は中亞に

在つて此の言語を用ゐたのみならず、往古より于闐の近傍に住して土爾其斯坦のアーリヤ語を話せし」と、貴霜 (*Kusana*) 王朝は即ち観貨羅であつて、その稱號として用ゐた *sākānusāhi* は偶その用語がこゝに所謂 *Toxye* と同一なる事を示せる事、又縛喝 (*Balhh*) は観貨羅に從屬し、その用語は波斯朝廷の言語と似通ふてをつた事、尙又土爾斯坦のアーリヤ語は波斯語に接近せし事などを指摘し、最後にこの言葉を以て翻譯せられた「能斷金剛經」の中にある *urmayzd in* といふ文字は古代波斯語の *Auramazdi* 現代波斯語の *Ormazd* に相當するものであつて、Max Müller 出版の原本に於ては之に相當する文字が *sūrya* (太陽) となり、明かに *āditya* と同一なる事を示してゐるから、この言葉の使用者は印度の *āditya* に相當する神としてゾロアスター教の神を知つてをつたに違ひなく、且貴霜諸王の貨幣中アエスター經の神々の像を打出したものが存するから、この言語は貴霜王朝の使用した観貨羅語 (畏兀兒佛典に所謂 *Toxye* である) K. Müller & Sieg 及び Siegling 諸氏の所謂 *Tocharisch* ではなむ) であると斷定した (Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, 1908, pp. 1367 ff.; Ibidem, 1909, pp. 479 ff.)。以上の外 Hoernle 氏等の言葉の中には不明な多少の外的要素を留めてをるけれども、その大部分はイラン語として説明の出来るのものであるから、之は慥かにイラン語であると断定し、その外的要素の存在はイラン語と異つた形式の言葉を使用した人種がイラン語を借つた爲か、もしくはイラン語が他の言葉の影響を受けて多少改變せられた

爲か、いつれかの場合であらねばならぬと推測し、彼自らは後者の場合を以て唯一適當な説明と考定したのである('Manuscript Remains of B. L.', pp. 219—20.)。而して彼はこの言語を于闐語と呼んだのであるが(同上書緒論一二頁)、實際この言語が于闐を中心として塔里木盆地の南邊一帶の地に行はれてゐたことは此の種の文書が粟特語のそれと同じく此の通路に涉つて發見せられた事に依つて證明し得られるばかりでなく。(J. R. A. S., 1910, p. 837 ff.; 1911, pp. 202 ff., 447 ff.)燐煌地方に於てすら之が實際的に學修せられた事は同地方に於て此の語の字母表が發見せられた事に依つて斷定する事が出來るのである('Serindia', II, p. 915.)。かやうに此の言語が于闐を中心として塔里木盆地南邊の通路に行はれてゐたとすれば、之を于闐(古代和闐)語と名けるのが最も適當であらう。之を要するにロイマン氏を除いては此の于闐語がイラン語系に屬するものであることは總ての學者の一致せる見解である。而して此の言語で書がれた佛典は粟弋語のそれと同じく燐煌の千佛洞に於て、ペリヨー氏によつて多數發見せられたのである。『無量壽經』(Aparimitāyuh-sūtra)「能斷金剛經」(Vajracchedikā-sūtra)「金光明經」(Suvarṇaprabhāsa-sūtra)及び「一百五十頃般若波羅蜜多經」(Adhyardhaśatikā-prajñāpāramitā-sūtra)と考定せられ得る。この他未確定ではあるが主として大乘經典に屬於するものである(Hoernle; Manuscript Remains of B. L., pp. 214, 289, 337. Stein. Serindia', II, p. 914. C. Eliot; 'Hinduism and Buddhism', III, p. 191.)。

然らば之等佛典の言語は果して如何にして成立したのであらうか。此の問題に對しては上に紹介したやうに既に二種の見解が發表せられてゐる。その一は塞種即ち *Saka* 民族の用語と見るもの、他は之に反して貴霜族の用語と見る說であつて、之等兩說も彼等兩民族が印度へ侵入してそこに主權を確立したことは疑を容れない史實であり、印度侵入以前彼等が酷だしくイラン文化の影響を被つてをつた事は印度バンジャーブ地方に於て發見せられた彼等の貨幣及び刻文に現はれてゐる王名稱號及び地名が多くイラン語に屬してゐることによつて明かであり、従つて印度侵入後彼等の言語がイラン語の印度語化した古代于闐語に似通ふた語風となつたであらうことが想像され、尙また彼等が佛教信者であつたことなどから考察すると——塞種が佛教の感化に沿してゐたことに就いては何等史乘に傳はつてゐないのであるが、Taxila に於て發見せられた銅版の銘に *Patika* と名くる太守が *Moga* 大王の七十八年 *Panaenus* の月の初五日に佛舍利を祭つて冥福を祈つたことが記され、茲に所謂 *Moga* 大王が貨幣に現はれてゐる *Moa* 即ち西暦紀元前一二〇年頃印度バンジャーブに侵入して Indo-Saka 王朝を創立した *Maues* 王と同一人であることは一般學界の確認する所であつて、*Moga* 王がすでに塞民族である以上は彼の從臣たる *Patika* も亦同族と看做して然るべあるから、塞民族の一部も夙に佛教徒となつてゐたと推定して差支ない。——あながち根據のない臆測とはいはれないけれど、彼等民族の用語を以て直ちに于闐語と看做し得べき必然の理由を發見することが

出來ないばかりでなく、彼等が何れの時代如何なる目的を以て于闐地方へ移住し來つたかといふことも判明しないのである。惟ふに于闐語は粟弋語のやうに他の地方の民族の用ゐた言語そのまゝが此の地方へ移されたものと觀るよりも、寧ろ此地方に於て成立し發達した特殊の言語と觀る方が妥當ではあるまい。玄奘がその「西域記」第十二に於ける于闐國の條に「文字憲章聿遵印度、微改體勢、粗有沿革」と傳へたことは于闐語經典の書體が印度笈多(Gupta)王朝の書體の變形したものである事實に一致してゐるから(Hoernle; Manuscript Remains of B. L., Intro., p. XII.)。彼がこれに次いで「語異諸國」と記したことも于闐語の特異性の事實を示したのであらう。この記事に依れば、于闐がその國に於て他國と異つた獨特の言語を構成したことは炳かであつて、今問題としてゐる于闐語が即ちその獨特の言語に外ならないのである。

抑于闐原住民が阿輪迦大王の時代以後夙に印度 Taxila 方面から移住し來つた印度人であることとは、于闐建國の傳說に徴しても(「西域記」第十一及び「慈恩傳」第五)、前述した兩地間の交通政治及び文化的關係に基いて考察しても承認し得る所である。而して粟弋人が商賈の目的を以て西暦紀元前後から東方土爾其斯坦の南方に轉住し、その後佛教宣布の目的を以て支那本土にまで進み來り、彼等の言語が塔重木盆地の南邊一帶から燐煌に至るまで一種の通用語となつたことに就いても既に詳説した所である。かやうに粟弋人が夙に行商のため東方へ移動したとすれば、粟弋人國とその境

域を接し、而も粟弋國人と同じく商賈に長じたイラン語族たる安息國（Parthia）人も亦彼等と共に東方へ行商したことは推定するに難くない。

支那に所謂安息とは西紀前二五〇年頃波斯の北部に崛起して Parthia 王國を建設した Arshaka 王朝の名を音寫したのであつて、この王國が支那へ知られた頃（西紀前一二六年）にはこの王國は遙か南方に勢力を擴張し、その後バクトリア平原の大部分を占有し、パンジャーブにもその主權を確立したほどの大國となり、西暦第一世紀の初期に至るまで高附（Kābul）地方に太守を置いて之を監領せしめたのである。かやうに安息國は政治上大勢力があつたばかりでなく、「史記」大宛傳安息國の條に「其屬ニ小大數百城、地方數千里、最爲大國、臨媯水（烏濟水 Āmū Daryā）、有市民、商賈、用車及船、行旁國或數千里」と記してあるやうに、安息國人は行商の爲本國を離れて遙か遠方の國々へ出かけたのである。實に此の國は東西貿易の中心地となつてゐたのであつて、夙に印度及び此の國を経て遙か歐州へ輸入せられてゐた支那產の絹布繪綵は特に西羅馬人の珍重する所となり、黃金と重量を同じうして貿易したほどであつて、從つて羅馬は支那と使聘を通せんと欲したのであるが、その東境に位した安息東貨貿易の利を壟斷せんと欲して故らに遮つて羅馬の使者を東土に到らしめなかつたと同時に、支那の使者をも西土に達せしめないやうに企てたことは永元九年（西暦九七年）甘英が班超の命に従ひ漢の威勢を西方に擴張する目的を以て大秦（Syria）に使し、安息の西境條支に達し

て波斯灣頭まで到つたが、安息の船人は航海の困難を誇張して彼を還らしめたことによつて知る」とが出来る。かやうに安息人は車貨貿易業を獨占してをつた關係上、商品蒐集のため粟弋人よりも寧ろ早く極東に向つて進發してをつたと觀ねばならぬ。少くとも佛教傳道のため安息人が粟弋人よりも早く支那に赴いたことは支那の經錄及び僧傳によつて證明することが出来る。經錄の上では直接康居國（粟弋地方を含む）から支那に來つた譯經者として一人も記されてをらないけれ共、西暦一八七年洛陽に於て「問地獄事經」を傳譯した沙門康臣は、おそらく粟弋人であり、西暦一九四年から五ヶ年間に洛陽に於て小乘經典六部九卷を譯出した康孟詳、西暦二四七年建鄼に來つて吳主孫權の歸依を受け、大乘經典七部二十卷を譯出し、初めて南支に佛教の基礎を築きあげた康僧會、その他西暦二五二年洛陽に於て「無量壽經」「郁伽長者所問經」「四分雜羯磨」を譯出した康僧鎧などは直接康居國から支那に來つた人々ではないが、その先祖若くはその兩親が商賈その他の事情のため支那へ移住した康居國人——實は粟弋人の子孫であつたのである。文献に徵する限り、粟弋人と考定し得る沙門で支那に傳道した第一人者は康臣であるが、安息國の沙門は彼よりも約四十年前すでに支那に來つて傳譯事業に從事したのである。即ち支那に於て眞の意味の最初の譯經者の一人たる安息國沙門安世高は西暦一四八年洛陽に來つて寶積部に屬する大乘經典及び阿含部に屬する小乘經典の多數を譯出したのである。彼に次で西暦一八一年同地に來つて沙門嚴佛調と共に前者に比しては

少數であつたが同種類の佛典を傳譯した安玄、西暦二五四年同地に來つて「曇無德羯磨」を譯出した曇無諦などはいづれも安息國人であつたのである。かく安息國人が粟弋國人よりも一層早く支那へ布教した事實に基いて考へても、又前者が後者よりも一層早く極東へ行商すべき境遇に在つた事から察しても、安息國人が西暦紀元前後粟弋國人よりも先きに、少くとも粟弋國人と相前後して塔里木盆地の南邊に來つた事は當然推定し得る所である。而して彼等はその南邊に於ける交通の要衝であつて、而も商業上生活上最も好適な于闐の地を選んで此處に定住し、先住民たる印度人と接近し結婚して年月を経過する間に、Lüders 及び Konow 兩氏の所謂甚だしく印度の語風に影響せられたイラン語、即ち印度イラン語とも稱すべき于闐地方獨特の言語を構成するに至つたのであらう。

現今の和闐人の血液中に主として印度人及びイラン人兩血統の流れをることは、T. A. Joyce 氏が Stein 氏の提供した研究資料に基いて認定した結論に徴しても明かであつて、氏は一九〇三年發行の「人類學會院雜誌」(J. A. I.) に於て、和闐の人民は印度イラン民族の血統を基本として、幾分か土爾其民族の血統を混じてをることを報告した('Ancient Khotan,' pp. 149—50)。かゝる人種研究の結果に依つても、于闐國の人民が印度人及びイラン人の混合種であつたことを知り得ると同時に其の言語の由來をも窺ふことが出来るのである。現代の和闐人が幾分土爾其人の血統を受けてをるといふことは、或は大月氏民族の血が混じた爲であるかも知れない。大月氏民族が如何なる人種

に屬するかは學界未決の問題であるが、支那の正史に隨ふ限り彼等は土爾其人種であらねばならぬ。而して迦膩色迦王の時代には于闐地方も大月氏國の勢力範圍となつたのであるから、彼等は必ずやこの地方に入込んで定住し、于闐國人の中へ多少彼等の血を混じたに違ひない。殊に彼等は安息國の沙門と共に極東に向つて宗教的活動を演じた事は著しい事實である。從つて和闐地方から發掘せられた梵文佛典中には大月氏人が支那へ傳へた經典と同種のものが尠くないのである。例せば支婁迦讖の傳譯した「般舟三昧經」に相當する「Bhadrapāla-sūtra」、支謙の譯出した「佛說無量門密持經」に相當する「Anantamukha-dhīraṇī」、法護の傳譯した「阿差末菩薩經」に相當する「Akṣayamatī-sūtra」、などは (Hoernle; Manuscript Remains of B. I., pp. 86—97.) 大月氏國から于闐へ將來せられたものであるふし。尙また Stein 氏が尼攘城の古址即ち現今の Niya に於て發掘した併樓風底文書は和闐地方を通じて實際生活及び社會組織の所有方面の事件に關係してをるものであるが、その書體は西暦紀元前後數世紀間歷史上及び文化上の中心であつて、當時久しく大月氏の領土となつてをつた Taxila 及び Gandhāra 地方に特有なものであつたか (‘Ancient Khotan,’ p. 163.) の併樓風底の書體も多分大月氏人によつて于闐地方へ傳へられたのであら。

于闐國が西暦第五世紀の初期以來純大乘教國となつたことは「法顯傳」を始めとして其の他支那人の印度旅行記に依つて知り得るばかりでなく、此の地方から發掘せられた梵文經典及び燉煌に於

て發見せられた于闐語佛典の殆んど全部が——梵文「法句經」を除いては——大乘經典であることに依つて確めることが出来るのである。最初小乘教を受容してをつた于闐國人が如何なる理由でかく純大乘教徒となつたのであらうか。惟ふに安息人にせよ粟弋人にせよ總てイラン語族の民衆は生來大乘教に對して興味と信仰とを持ち得る人種であつて、彼等が支那へ傳へた佛典中大乘教に屬するものゝ多い事實に徴しても、如何に彼等が大乘適應の特性を具へてゐたかを推察することが出来る。かゝる特性を本具せるイラン人種が于闐國民の主要要素となつたのであるから、彼等は大乘教勃興以後印度摩揭陀(Magadha)國大月氏國及び安息國から盛んに大乘教經の輸入を仰いで、之等を翻譯したと同時に、その筆寫若しくは翻譯の際彼等自ら原典に加筆し、更に進んでは大乘經典を創作するに至つたやうである。于闐地方に於て大乘經典が加筆せられ創作せられたといふことは單なる臆測ではなく、確實な論據を提示し得るのであるが、この問題に觸れると多數の頁を費さねばならないから、今は遺憾ながら省略して、他日の機會に譲らう。

以上論述した所に依つて、塔里木盆地の南邊一帶の地は西暦紀元前後から第七世紀頃に至るまで宗教上及び言語上イラン人種によつて征服せられてをつたと謂ひ得るのである。なほその上イラン語系の大乘經典が渺なからず發見せられ、而もイラン語族の人々が支那へ佛教を傳へた事實に基いて考察すると、既に Pelliot 氏の言明した如く、支那佛典中に存する佛教の固有名詞並に術語の古代

音譯中にはイラン語の仲介を経たものゝ存するゝことは當然豫想せられ得るばかりでなく、支那に於ける大乘佛教の教義中にはイラン思想を含有してゐるゝかも亦想像するに難くない譯である。故に最初初 Pelliot 氏によつて唱導せられ('Lcs Influences iraniennes en Asie Centrale', p. 11.)、次いで Charles Eliot 氏によつて詳論せられた('Hinduism and Buddhism, III, pp. 219—20.) 阿彌陀佛並にその西方淨土思想のイラン本源説の如きも、既にイラン語で書かれた「無量壽經」が發見せられ、又イラン民族の二高僧即ち安世高及び康僧鎧が各同經を支那へ傳へたばかりでなく、無量光の義を有する阿彌陀婆佛 (Amitabha-buddha)、その西方淨土の莊嚴の一部及び淨土往生の因たる願求稱名善根などの思想と共通する表現が波斯のアエスタ經に於て認め得られることなどに依つて考察すると、あながち牽強附會の妄見として一笑に附し去るゝとは出來ない。併しながら「無量壽經」を支那へ傳譯した者はイラン民族の二高僧ばかりでなく、その他月氏・印度・龜茲・支那などの十人の佛僧も亦各その異譯を出したのであり、殊に「觀無量壽經」及び「阿彌陀經」の如き重要は西方淨土教經典に至つては、イラン語族の佛教徒によつて傳譯せられたもの絶えてなく、又漢譯以外の「無量壽經」としては于闐語のものばかりでなく、その梵本も藏語譯も現存してゐるのであり、且又「無量壽經」の中心思想たる阿彌陀佛の利他的願行の教説の如きはイラン古有の宗教思想には絶えて無い所であつ

て、これは既に原始佛教に現はれてゐる佛陀の衆生救濟の慈悲的神精神を中心として本生譚 (Jātaka) に於ける菩薩の徹底的利他的願行に進み、更に阿閦佛の本願思想と關聯して成立したものと觀るのが思想發展の自然的過程であらうから、「無量壽經」の中心觀念は印度の宗教的雰圍氣中に於て發達したものと推定すべしである。但しその本願思想の具體的表現に於て、「アエスタ經」の宗教文字に影響せられたことは、争はれない事實として承認せねばなるまいと思ふ。

更に轉じて東方土爾其斯坦に於て發見せられた印歐語の佛典に就いて論述しよう。この言語で書かれた佛典は塔里木盆地の北邊に位する庫車及び吐魯番地方に於て發見せられたのである。最初この言語は K. Müller 氏 Sieg 及び Siegling 兩氏によつて Indo-Skythia 人たる Tochari 民族即ち支那に所謂大月氏民族の用語と看做されて、観貨羅語 (Tokhari) と名けられ (S. d. K. P. A. d. W., 1907, S. 960; 1908, S. 916.)' Leumann 氏によつて南方の「北方アーレヤ語」と呼ばれ ('Zur Nord-asiatischen Sprache und Literatur', 1912, S. 29.)' Lüders 氏によつて塞語と稱せられたけれども (S. d. K. P. A. d. W., 1913, S. 406 f.)' や等は、いづれも言語學上並に史學上根據薄弱な見解に過ぎなかつた爲、一般學界の認容する所とならなかつた。此の言語を以て Indo-Skythia 語となす説に反對した最初の學者は Staël-Holstein 氏であつ (Bul. de l'Acad. Imp. des S. de St. P., 1909, pp. 479 f.)' 又之を以て Indo-Iran 語となす見解を反駁した最初の學者は Mellet 氏であつて、氏は此の言語が寧ろ歐

羅巴語に接近せるものであることを力説した('Les nouvelles langues indo-européennes trouvées en Asie Centrale', pp. 5, 17, 18,)の説を支持して更に一層精確に論證した學者は Sylvain Levi 氏であつて、氏は此の言葉と歐洲語との共通點を的確に指元して、之が印歐語——殊にその基本はイタロー・ケルト語 (Italo-Celtique) に屬するものであることを證明し、更に龜茲國が西暦紀元前印歐人種によつて占領せられてをつたと斷定し、その言語庫車語 (Koutchéen) と名けた (J. A., 1913, II, p. 311; J. R. A. S., 1914, pp. 258—9.) の言語が印歐語系に屬するものであることは、レギイ氏の言語學的論證を承認する限り毫も疑を挿む餘地はない。而して此の言語が塔里木盆地南邊に於ける粟弋語及び于闐語と同じく、その北邊に於ける通用語となつてをつたことは、ペリヨー氏が庫車附近に於て王の名を以て下附した通行證券の断片を夥しく發見したことによつて證明することが出来る。この通行證券は木札を以て造り、文面を内側にして、二葉を合せて封印したものであつて、この言語で書かれてゐるのである(「現代佛教」第三十七號一五頁)。尙又この言語が少くとも龜茲國の教團内に於て生きた言葉として使用せられてをつたことは、レギイ氏が此の言語で書かれた律典の断片とこれに相當する梵本とを比較して斷定した所である (Hoernle; Manus. Rem. of B. L., p. 11)。故にこの言語の性質如何に拘らず、かやうに之が庫車地方を中心として僧俗の通用語となつてをつたとすれば、レギイ氏の提示したやうに之を庫車語と名けて差支なからう。但し之を單に車語庫と

呼ぶことは既に一部の學者によつて懸念せられてゐる如く、現代庫車の言語と混同せられる虞がないでもない(「東洋學報」第十三卷二三二頁)。これは和闐語といふ名稱に就いても亦同様である。故に漢字の龜茲語及び于闐語を以て之等を示せば現代語と混同せられる虞はないけれども、之等の漢字を羅馬字で音寫すれば甚だしく不分明な形となるから、寧ろ之等を古代庫車語及び古代和闐語と明示した方が適當であらうと思ふ。

龜茲語即ち古代庫車語を以て書かれた佛典が主として小乘有部に屬する律の断片及び小乘經論の断片であるばかりでなく、庫車附近に於て發見せられた梵文佛典の大部分も亦同種のものであることは、龜茲語及び龜茲國佛教の研究上特に注意すべき點である。

今日までに報告せられた龜茲語譯佛典中、律に屬するものとしては有部の波羅提木叉(Pratimokṣa)即ち戒本の波夜提(pāyī)—J. R. A. S., 1913, pp. 109—20.に發表さる。羅什譯「十誦律」と對照するに文章素樸にして内容簡單、漢譯よりも原始的のものと考へられる。—有部の廣律たる「十誦律」の夜夜提八十九及び九十に相當する Prayascittikā と Pralidēśāniya の他有部律に關する小断片最も多く、之等は皆庫車より程遠からぬ Bai 附近に於て Salib Ali といふ土人によつて發見せられたものである(Hoernle; Manus. Rem. of B. I., pp. 357, 365, 376.)。次に經としては「法句經」(Dharma-pada)の贊陀那品(Udāna-varga)、「大般涅槃經」(Mahāparinirvāṇa)の釋提桓因問(Sakrapraśna)の

一部、多分巴利「雜集」一一〇六頁及び「雜阿含」第十二に於ける八正道に従うて苦滅に至る」とを古仙人道に従うて古城に達することに喻へた教説に相當すると想はれる。「古城比喩經」(Nagarup-ana-sūtra)の他大乘教に屬する「悲華經」(Karuṇāpūṇḍarīka-sūtra)及び Thomas 氏によつて藏本から一部分英譯せられた佛德讚歎の偈頌たる Vaṇṇanārharavarṇa の斷片等がある。更に論としては小乘教に屬する「十二因縁論」(Pratītyasamutpāda-sāstra)及び「念處」(Smṛtyupasthāna)がある。この他「媼陀那」の註釋書たる Uḍīnālākār 魔界の説に關する斷片、佛傳を中心とする物語及劇詩などの興味あるものが妙くないものゝ多いのである (J. A., 1911, pp. 431—49. J. R. A. S., 1914, pp. 960—3)。次に庫車附近に於て發見せられた梵語佛典を擧ぐれば、先づ律に屬するものとしては獨逸探檢隊が庫車より程遠からぬ Qyzil に於て發見した有部の比丘尼戒本斷片があり、E. Waldschmidt 氏は之を漢譯及び藏譯と對照研究して、その成績を發表(‘Buchstücke des Bhikṣuṇī-prātimokṣa des Sa-ṇvastivādins’, 1926.)。Sahib Ali とルフ士人によつて庫車に近ら Kaya 及び Jiglalik に於て發見せられた二種の律典斷片があり、Herrnle 氏の調査した所に従へば其の第一は乞食法を記したものであつて、巴漢兩種の諸律典中之に相當するものが見出せないけれど、義淨譯「根本說一切有部百一羯磨」第十卷及び巴利律藏小品八・四・二一一五などは参考すべものであるといふことであり、その第二は牀座に關する規則と病僧に杖を持たしめるか否かの規則を記したものであつて、懷素集「僧

羯磨」及び義淨譯「根本說一切有部百一羯磨」には之に相當する個所が見出され、而してこの裏面の記事に最も近いものは巴利律藏小品五・一四であるといふことであつて、その第三は單に戒律の用語を羅列したに過ぎないものであるといふことである (Hoernle; Manus. Ren. of B. L., pp. 4-11.)。經に屬するものとしては「衆集經」(Saṅgṛiti-sūtra)——之は「長阿含」第八衆集經及び施護譯「大衆法門經」に、巴利「長集」[1]・[2]にも一致せず、強ひて言へば巴利の方が漢譯よりも之に近いといふことである。——「阿吒那胝經」(Aṭṭanātiya-sūtra)——之は巴利「長集」第三十二經と正しく一致するが、漢譯「長阿含」には之を缺く。——「優波離經」(Upāli-sūtra)——之は巴利「中集」第五十六經及び漢譯「中阿含」百二十三優婆離經に相當するものであるが、漢譯にはよく一致して巴利には一致せない。——「自恣經」(Pravāraṇa-sūtra)——之は巴利「雜集」一・八に一致する。——「月喻經」(Candra-upama-sūtra)——之は巴利「雜集」迦葉部第三十經及び求那跋陀羅譯「雜阿含經」に相當するものであるが、前者よりも後者によく一致する。——その他一部の斷片があるが、いづれも皆阿含部に屬する小乘經典ばかりである。之等は先に紹介した楚文律典と同じく庫車に近い Kaya-ju Jigdalik とに於て發見せられたものであつて、Hoernle 氏は之等の本文を前掲の著書 (一六一—四七頁) に於て發表した。なほ此の地方に於はれた梵文佛典中興味を惹くものは摩吐里制吒の撰に係る「一百五十讚頌」(Saṭapāñcasatika-Stotra) 及び「四百讚頌」(Catuhśalaka-Stotra) の多くの斷片が庫車附近の Jigdalik に於て

のみならず、更に燐煌及び Khora に於ても發見せられたことゝ、漢譯に於ては馬鳴の著として傳へられてゐる「大莊嚴論經」(Sūtrālankāra) が鳩摩羅駄 (Kumāralāta) の撰となつてゐる梵本を獨逸探檢隊が庫車附近の Qyzil に於て發見したことゝである。前者は Hoerle 氏によつてその各部の斷片が研究發表せられ (同氏前掲の書五八一—八二頁)、後者は Lüders 氏によつて精査出版せられた (‘Buchstücke der Kalpanimāṇḍitikā des Kumāralāta,’ 1926.)。

以上列舉した龜茲語譯佛典及び龜茲國流行の梵文佛典を一瞥すれば、龜茲國に於て小乘有部の教勢が如何に熾んであつたかを推想することが出来る。その律典は比丘及び比丘尼の戒本も廣本も龜茲本梵本共に有部に屬するものであり、その小乘經典も「阿吒那祇經」の如きは渡邊海旭氏の説に從へば漢譯「長阿含」には缺けてゐるけれども、有部に屬する「十誦律」に之が大經の一として擧げられてゐるから、この梵本經典も有部所傳のものとなるのである。從つて庫車地方に於て發見せられた他の小乘經典も有部所傳と推定し得べく、而もそれ等の多くが漢譯「中阿含」及び「雜阿含」に相當して精確に一致するのであるから、之等の漢譯阿含も亦有部所傳のものと考定することが出来るのである (明治四一年四月及び其の翌年二月發行の「新佛教」)。勿論この國の佛教が最初から純小乘でなかつたことは既に説いた所であるが、鳩摩羅什が支那へ去つた以後即ち西暦第四世紀末葉以後、この國の佛教は漸次小乘に向ひ、玄奘時代には有部がこの國の教界を獨占するやうになつたのであ

る。然らば此の國に於ける教界の事情が斯くも一變したのは如何なる原因によつたのであらうか。

これは慥かに観貨羅人の有部宣傳の活動に由つたものと信ずる。茲に所謂観貨羅人とは玄奘の「西域記」第一観貨羅國の條に示されてゐる通り、東は葱嶺 (Panir) 西は波刺斯 (Persia) 南は大雪山 (Hindu-kush) 北は鐵門を以て境とし、今の Balkh を中心とした地方に住した民族を指すのである。彼等が夙に有部の教徒であつたことは、諸種の文献に徵して明かに知ることが出来る。即ち、普光撰述の「俱舍論記」卷一によると土火羅縛蠋國 (玄奘の所謂縛喝と同じく現今の Balkh である) の法勝 (Dharmaśresthin 達磨尸利帝) は「大毘婆娑論」の大要を書いた「阿毘心論」四卷を著はしたのであり、「開元錄」第三によると兜法勒國人曇摩難提 (Dharmamandarin) は西暦二八四年に「中阿含」五十九卷——之が有部所傳のものであることは前説した。——を譯出し、その翌年「增一阿含」五十卷を譯了し、而も彼は兩阿含を闡誦してゐたといふことであり、尙彼はその後六年を経て「僧伽羅刹集」二卷——の序によると僧伽羅刹 (Saingharaksa) は有部の保護者たる迦膩色迦王の師であつた。——を翻譯したのであり、沙門道泰が西暦四二四年葱嶺の西に於て獲た「毘婆娑論」の梵本を涼州に於て、その後十二年を経て譯出した浮陀跋摩 (Buddhavarman) は「梁僧傳」「出三藏記集」を始めとして其の他の經錄には皆西域人と記してあるけれど、「大唐西域求法高僧傳」卷上によると、彼は観貨羅國人であり、「第一回京都大藏會目錄」一六頁及び「開元錄」第九によると西暦七一〇年義淨

が「根本說一切有部毗奈耶尼陀耶目得迦攝頌」等を譯出した際、梵義を證した達磨末磨は吐火羅の大德であつたといふことであつて、只西暦六八五—七〇四年に實叉難陀と共に大乘經典を譯した観貨羅國沙門彌陀山一人を除いては、佛教關係書に傳へられてゐる Tukhara 國の沙門はすべて有部學者であつたことを知り得るのである。而して彼等が大雪山を越えて有部の根據地たる迦溼彌羅國へ赴いてゐたことは、彼等が此の國に於て寺院を建立したことによつて炳かである。即ち西暦七五七年以後四年間迦溼彌羅に留學してをつた悟空が此の地に於ける有名な寺院の名を「佛說十力經」の序文中に傳へをるが、その中の將軍寺はスタン氏の言ふ所による（‘Kalhaṇa’s Chronicle,’ IV, 211.） Kalhaṇa’ Rajatarangini’ に記されてゐる Caikura-vihāra に相當するものであつて、漢字の將 (tsiang) と軍 (kiun) とは観貨羅語の cui と Kui とを音寫したものであるから、將軍寺は突厥の王子が也里勒寺を建て、その皇后が可敦寺を創めたやうに、彼等観貨羅人も將軍寺と名くる寺院を建立して、此處に観貨羅國の沙門が留錫したのであらう。彼等が迦溼彌羅國へ赴いたのは有部の教義學修の爲であつたらしいが、彼等が東方土爾其斯坦へ來つたのは全く傳道の爲であつたのである。庫車地方に於て最も輪奐の美を極めてをつたらしい Qyzil の千佛洞は彼等観貨羅人が西暦四五世紀以後七五〇年までの間に創設したものであつて、その壁畫には建立者として観貨羅の貴人の姿が現はされ、観貨羅語を以て「この佛陀は Sanketava の手によりて描かれたり」といふ銘のある木板上の

三佛陀畫像がその一つの洞窟寺院から見出されたのである (Le Coq; 'Buddhist. Spät. in Mittelasien,' III, S. 12; V. S. 9—10.)。彼等の留つた所は啻に Qyzil ばかりではなく、廣く塔里木盆地の北邊一帶の地に亘つたのであつて、Le Coq 氏は此の地方の踏査研究の末「東方土爾其斯坦の著しい住民は第八世紀の中頃までを意味するものとしての古代に於て、庫車・喀喇沙爾及び多分吐魯番に至るまで其の地位を占めてゐた観貨羅人であつた。」と斷定した ('Buddhist. spät. in M., III, S. 24.)。而して Qyzil に於ける寺院壁畫に描かれてゐる寺院建立者たる観貨羅人の姿は全く西洋の陰影畫の手法を以て試みられ、容貌も風采も著しく西歐人的である (Waldschmidt; 'Gandhara,' S. 40.)。かかる歐羅巴人風の姿勢及び服裝は Qyzil 寺院の壁畫に於ける観貨羅婦人の描寫に於て殊に著しく認めることが出来る。故に彼等観貨羅人が歐羅巴系の人種であつて、従つてその言語も歐羅巴系であつたことは、彼等の遺した文書の研究を離れてても、玄奘が彼等の言語文字に就いて「字源二十五言、轉而相生、用之備物、書以横讀、自左向右」と傳へてゐることによつて推定することが出来る。

Grünwedel 氏の報告した所によると、Qyzil に於ける観貨羅寺院は實に規模廣大であつて、大なる一群には七十八の洞窟があり、小なる二群には各二十四と八との洞窟があつて、總計一百の洞窟寺院から成立つてゐるのであつて ('Alt-Kutscha,' S. 1, 17.)。之等の寺院廢址に於ける壁畫を始めとしてその他の佛教美術が一切有部の小乘思想を表現してゐることは、観貨羅國佛教の反映と謂ふべ

きである。かかる事實に基いて考察すれば、如何に多數の観貨羅人が龜茲國を中心として集り來り、如何に熾んに有部の信仰を宣揚したかを追想することが出來、その結果于闐を中心として移住し來つたイラン氏族の言語が塔里木盆地の南邊に行涉つて通用語となつたやうに、龜茲國を中心として聚集し來つた観貨羅人の言語が自らその北邊一帶の通用語となり、此の通用語を以て佛典が翻譯せられるやうになつたのである。故に先に一言した畏兀兒語佛典に所謂 Tochri 語とは Staël-Holstein 氏の想像したやうに于闐語を意味するものでなく、正しく此の龜茲語を指してをると觀ねばはならぬ。何となれば所謂 Tochri 語とは観貨羅國の語といふ意味であつて、印度語 Kuisan 語若しくは Barəuq 語といつた場合と同じく Tochri は地名を示してをるのであつて、畏兀兒時代 Tochri 國といへば今之 Balkh を中心とした観貨羅國以外何處にも求めるることは出來ないからである。殊に彼等畏兀兒人が印度語即ち梵語若しくは貴霜匿語即ち粟弋語の大乘經典を土爾其語に翻する前大抵一度観貨羅語に譯し、観貨羅語を仲介とした所を看ると、畏兀兒の所謂 Tochri 語が愈々龜茲語に相當することが確實となる。蓋し龜茲語即ち観貨羅語は畏兀兒人に取つて地理上の關係から比較的親しいものであつたらうが、龜貨羅人は純一な有部教徒であつたから、大乘經典を彼等自身の言語に轉譯することに心懸けなかつた爲、観貨羅語の大乘經典は極めて乏しかつたに違ひない、そこで熱心な大乘佛教の信者であつた畏兀兒人が大乘經典を自國語に翻譯する爲には何うしても梵語か粟弋語

かの原本によらねばならなかつたが、之等の言語は或特殊の者を除いては、その地理的關係上彼等一般に取つて疎遠であつたから、先づ彼等に比較的親しい龜茲語に譯して、然る後土爾其語に翻じたのであらう。かく觀察する事によつてこの問題に關する總ての問題が圓滿に解決され得ると思ふ。

扱然らば觀貨羅國に於いて歐羅巴系の言語が行はれたのは如何なる事情に基いたのであらうか。Alexander 大王の東征以後歐羅巴人にして中亞へ侵入した史實がない以上、之は何うしても大王の東征が機縁となつて希臘人によつて建設せられた Bactria 王國の文化に遡らねばならぬ。希臘人の Bactria 王國が少くとも西紀前百四十年頃まで確立してをつたことは疑を容れない所であつて、而もその王にして深く印度内地へ侵入したものがあり、パンジャーブ一帶の地は久しく彼等希臘人の勢力範圍となり、政治上商業上將た文化上印度と Bactria との交渉關係は密接であつたから、彼等希臘人もおのづから印度文化の影響を受け、その言語も多少印度化するに至るのは自然の勢であらねばならぬ。勿論 Bactria 王國は Saka 及び Tochāra などの異民族によつて征服せられ、希臘人の主權は失はれなけれ共、希臘人は依然として Bactria の住民としてその特有の文化を後世まで維持してをつたと觀て差支なからう。而して「史記」大宛傳に記されてあるやうに大夏即ち Bactria 人も商賈を善くしたのであるから、彼等希臘人もイラン人が塔里木盆地の南邊に於て商業的並に宗教的活動を演じたやうに、夙にその北邊に來つて同様の奮闘を試みてをつたこと、推想せられる。殊

に迦溼彌羅國の有部派の直系と看做される此の地方の佛教徒は、從來宗教的鎮國主義のやうな保守的態度を採つてをつた迦溼彌羅國の高僧碩德が西暦第四世紀末に至つて頓に進取的活動的態度を發揮して續々極東へ道を傳へた風潮に刺戟せられて、彼等も亦奮然起つて東方佛教に努力し、龜茲國に於ては前述したやうな絶大な設計の下に一百所に達する洞窟伽藍を建立し、こゝを中心として東西に活動したから、最初は佛典語として教團内の一部に理解され使用されてをつたらしい觀貨羅語が遂には一般民衆の通用語となるに至つたのであらう。

## 附 記

最初の豫定では本節に於て引續き畏兀兒語佛典及新疆發見の漢譯佛典に就いて論述し、更に最後に「東方土爾其斯坦に於ける佛教藝術」を題する第五節を設け、中亞發見の考古資料に基いて、于闐・龜茲及び高昌に於ける佛教藝術の起源變遷及び特徴に就いて卑見を闡陳するつもりであつたが、既に與へられてゐる頁數を超過するこゝ三十頁に垂んでするに至つたから、甚だ不本意であるが、他日本誌に於て此の不足を補ふこゝとして擱筆する。

# 五逆罪の成立に就いて

長井眞琴

五逆罪といふものが佛典の上でどうなつてゐるか、又どうして成立したものであるかに就いて少し調べて見たのであるが、自ら不完全を知りつゝもこれを發表した所以はこれが縁となつて今後自身も更に進んで研究し、又他の研究を促がすことになるべきを信じたからである。

## 一

後世の大乘佛典などでは誹謗正法と相并んで五逆罪即ち五無間業の極重罪と看做されてゐることは誰も知る通りである。康僧鎧譯と稱してゐる無量壽經などにも、所謂第十八願文には「設我得佛十方衆生、至心信樂欲生我國、乃至十念、若不生者不取正覺、唯除五逆誹謗正法」とあるによつても知られることがある。五逆罪即ち五無間業を諸經に據つて見るに、

### 五無間 (Mahāvyutpatti)

一、 *maṭīgṛhāṭaḥ* (殺母)

二、 *arhadvadhalī* (害阿羅漢)

五逆罪の成立に就いて

III' pitṛghātāḥ (殺父)

四、 saṅghabhedāḥ (破和合僧)

五、 Tathāgutasyāntike duṣṭacitta-rudhirotpādanaiḥ (於如來所惡心出血)

【荻原博士著 梵漢對譯 佛教辭典、七八頁】

五逆罪（阿闍世王問五逆經）

一、 殺父

二、 殺母、

三、 害阿羅漢

四、 謳亂衆僧

五、 起惡意於如來所

【大正藏第十四卷、七七五頁】

無量壽經には「唯除五逆誹謗正法」とあれど現存の梵本 (*Sukhāvatīyūha-sūtra*) には「無間業を犯せる者と正法を排斥非難する者と除く」(*sthāpayitvā ānāintaryakāriṇāḥ saddharmapratiksēpāvartā-kṛtaiḥ sā*)とあつて五といふ數字を缺いてゐる。レギー教授も現存梵本に於て未だ五無間業とあるものを見ないと余に告げられたことである。尙ほ俱舍論（第十七）には、五無間業として一、害母、

一、害父、二、害阿羅漢、四、破和合僧、五、恶心出佛身血（大正藏、第二十九卷九二頁）とある。

次にバーリ（巴利）佛典に就いて見ると、Milinda-pañhā（彌蘭王問經）には pañc' ānantariyakamma（五無間業）の術語が現はれて来る。「巴利語佛教文學講本」本文七〇頁、暹羅皇室出版本 Milinda-pañhā[1]七頁」而してこの經に相當する那先比丘經「大正藏第三十一卷」には五無間業に相當する術語はないが、バーリ本の pañc' ānantariyakamma は多分漢譯佛典に擧げられてゐる五逆罪とか又は五無間業を意味してゐることゝ信する。然るにバーリの比較的古い佛典では五逆罪の代りに cha abhīthānāni（六過度、六極端、六逆罪ともいふべきか）を擧げてゐる、それは Khuddaka-nikāya（雜小部）の十五分中の第一 Khuddaka-pātha（小集）に現れてゐるのであるが、この小集は中でも成立の極めて新しかるべきものである。」の註釋 Paramatthajotikā（第一義闡明）には、cha abhīthānāni（六過度）とは重罪であるとして、

1、mātugṛhāta（殺母）

1、pitugṛhāta（殺父）

1、arahantaghṛhāta（殺阿羅漢）

四、lohituppāda（「佛身」出血）

五、sanghabheda（破僧伽＝教團分裂）

六、 *aññasattiruddesa* (隨順異師=背師) 又は *aññasattu-uddesa* もあり。

を列舉してゐる、右の中第六を除けば上記の五逆罪、六無間業にピッタリ當る譯である。バーリ律藏の註釋 *Samantapāsādikā* には十一不能者 (*ekādasa abhabpuggala*) を擧げてゐる。

一、 *pañdaka*…去勢者 (黃門)

二、 *tiracchānagata*…畜生

三、 *ubbato byañjanaka*…男女二根者 (二根人)

四、 *theyyasauvāsaka*…與賊同住居者 (賊住)

五、 *tittliyapakkantaka*…外道加入者 (破内外道)

六、 *mātugṛhātaka*…殺母者

七、 *pitugṛhātaka*…殺父者

八、 *arahantaghātaka*…殺阿羅漢者

九、 *bhikkhunīdūsaka*…汙比丘尼者 (壞比丘尼)

十、 *rudhiruppañdaka*…出血者 (出佛身血)

十一、 *sainghabhedaka*…破和合僧者 (*Samantapāsādikā* 高楠長井校訂本、二、五一五頁)

右の一、二、三の三者は生天に障りはないが得道果に障りあり、四、五、九の三者も生天に障り

はないが得道果に障りあり、残りの六（殺母者）、七（殺父者）、八（殺阿羅漢者）、十（出血者）十一（破和合僧者）の五者は生天にも得道果にも二つながらに障りあると説いてゐる。この五者は即ち五逆罪に當るのであるが、茲にも五逆罪とか五無間業として纏められてゐないことは注意すべき點であらう。然るに善見律毘婆沙には「殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧、此五重罪、此是五逆罪天道道果悉障」（寒八、六七、左）として明らかに五逆罪の名稱を附してあることは興味あることである。又同バーリ本には比丘を誹謗する時に發する言葉を列舉してゐる、次の如し、

一、 kōndo 'si (汝は僥倖なり?)

二、 mahā sāmañero 'si (汝は大沙彌なり)

三、 mahā upāsako 'si (汝は大優婆塞なり)

四、 jetthabbatiko 'si (?)

五、 nigāñho 'si (汝は尼犍陀外道なり)

六、 ājīvako 'si (汝は邪命外道なり)

七、 tāpaso 'si (汝は道士「仙人」なり)

八、 paribbajako 'si (汝は波利婆闍「遊行外道」なり)

九、 parḍako 'si (汝は黃門「半擇迦」去勢者なり)

- 十、 theyyassainvāsiko 'si (汝は賊共住者なり)
- 十一、 titthiyapakkantako 'si (汝は外道加入者なり)
- 十二、 tiracchñagato 'si (汝は畜生なり)
- 十三、 mātughātako 'si (汝は殺母者なり)
- 十四、 pitughātako 'si (汝は殺父者なり)
- 十五、 arahantaghātako 'si (汝は殺阿羅漢者なり)
- 十六、 bhikkhunidūsako 'si (汝は汙比丘尼者なり)
- 十七、 sanghabhedako 'si (汝は破和合僧者なり)
- 十八、 lehituppādako 'si (汝は佛身出血者なり)
- 十九、 ubhatobyāñjanako 'si (汝は二根具足者なり)

【錫蘭印刷本、三卷、三三一頁】

以上の十九者中第十三、第十四、第十五、第十七、第十八は正しく五逆罪に當たるものではあるが、茲にも五逆罪とか五無間罪とかいつて纏めてゐない、但し同バーリ本の他の所には殺母、殺父、殺阿羅漢の三つを纏めてあるのを見る（高楠長井校訂本、二、四五〇頁を見るべし）。

以上の資料だけでいへば漢譯の上では五逆罪五無間業などといつてゐるがバーリの方では Milin-

da-pañhā (暹羅皇室出版本ではミリンダパンハーとなつてゐる。それに従ふ)を除き他は本典に於ても註釋書に於ても五逆罪、五無間罪として纏めてはなく、纏めてあれば *cha abhi-hāvāni* (六過度)であることを注意せねばならぬ (勿論上記の如くその名目は列舉されてあつてゐる)。

## II

次に律藏を中心としてかやうな五逆罪なるものゝ成立された次第順序に就いて愚見を提示しよう。

一體佛教の戒律の上からいへば極重罪となれば四波羅夷 (*parajika*) である。一、不淨 (*methuna*)、二、不與取 (*adimadāna*) 三、斷人命 (*manussavijigula* 「人體」)、四、妄說自得上人 (*uttari* 「上」)、これである。之に次ぐるのは十三僧伽胝施沙 (*sanghādisesa*) で梵本には *saṅghāvāseśa* となつてゐるので漢譯は多く十三僧伽婆尸沙又は十三僧殘となつてゐるものであつて、四波羅夷と合せて *duṭṭhulla āpatti* (麤罪即ち重犯罪)と稱せられてゐるものである。然し戒律なるものは佛道修行者即ち出家生活の上でいふことであつて俗生活の上から見る時は此等の麤罪を悉く罪と看做すことは出來ない。されば戒律學からいへば戒律は世間罪 (*loka-vajja*) 即ち自然罪 (*pakati-vajja*) と結戒罪 (*paññatti-vajja*) との兩方面から見て成立してゐるものである。善見律毘婆沙の文を引けば、「戒有二法、二者世間自然罪、二者違聖人語得罪、若心崇惡法者即是世間自然罪法、餘者如來所結罪」とあるはこの事であ

らう。そこで戒律の重罪は主として結戒罪の方から出來上つてゐるに對して五逆罪は世間罪の方から見て出來つてゐるものとも見られる。それとも佛教信者といふ立場から案出されたものであることはいふまでもないことである。而してそれは提婆の破僧即ち教團分裂に關する記事が土臺になつて成立したものであることは疑はれない。提婆の破僧は阿闍世王の父王弑逆と密接の關係あるところから、先の阿闍世王問五逆經といふ經典も成立されたものと考へられる。

律藏の十三僧伽胝施沙の第十は破僧(sanghabheda)に關するもので、その學處(制戒)には、「若し僧伽の分裂を謀る者があつたならば三度まで諫止するがよい、それでも固執する者は僧伽胝施沙の處分を受けねばならぬ」といふ大體の意味である。バーリ律藏の前半 *Suttavibhaiga* (條文解說) に據ると、提婆 (Devadatta 提婆達多、提婆、調達、天授) が四人の友人と佛陀の僧伽を我がものにしようと謀り、佛陀に向つて頭陀行に關して極端主義から出た五事を提出して見たが果して採用されなかつたので、王舍城に入つて大衆にこの事を宣言し僧伽分裂の運動を起した、そこで佛陀は上記のやうな戒を結ばれたといふことになつてゐる。然るにバーリ律藏の後半 *Khandhaka* 部の *Cullavagga* (小品) 第七 *Sanghabhedikkhandhaka* (破僧健度) に據ると、提婆の反逆的行為に就いて可なり詳しい記事が載せられてゐる。

或時提婆は佛陀の所に行き、「世尊は老境に入れたから今後は無爲安穩の生活を送り、僧伽は自分

に打ち任せて下さい。僧伽は私が統率して行きます」と告げた時に、佛陀から「舍利弗や目連でさへ出来ない」と、汝の如く陋劣な飲睡者に任せてどうする」(kim pana tuyhain chavassa khelāpaka-assa)と叱られて、人を飲睡者(khelāpaka)と呼ぶとは餘りの」と、大いに憤り、佛陀に對して初めて害心を起したとある。又阿闍世太子に勧めて父頻毗沙羅王を殺害せしめんとしたるに、王は之を知つて遂に王位を阿闍世に譲つてしまつた、其後父王を殺害したことは、此所には載つてゐないが、バーリの沙門果經の終りには阿闍世王が父王を殺害した罪を懺悔してゐる。提婆は更に阿闍世太子に勧めて佛陀を殺害せしめんとて人を一人二人四人と十六人まで倍加して遣したが皆な佛陀に歸依して失敗に終つた話に續いて、佛陀が耆闍崛山(鷲峰)の山蔭に遊歩してゐられると提婆は山頂から岩を投下して佛陀を殺害せんとした時に二つの峯が一つに合して投下を阻止し、破片が飛んで佛陀の足に觸れ佛足から血を出した(Bhagavato pāde ruhirañ uppādesi)、佛陀は比丘等に向つて「比丘等よ、邪惡なる殺心を以て如來の血を出すが如く無間業(ānantarikakamma)は初めて提婆が積むこととなつた」(Vinaya-piṭakam. 1, 一九二頁)と告げたとある。次にナーラーギリといふ人殺の象を放つてこれも失敗に歸した話も載せてある。此等のバーリの記事を漢譯の諸律藏の上で比較して見ることは興味あることである。十誦律第三十六では提婆は佛陀から「況汝噉睡癡人死人」(死人とあるはバーリの chava 梵語の sava には形容詞としては「陋劣なる」、名詞としては「屍」の意味が

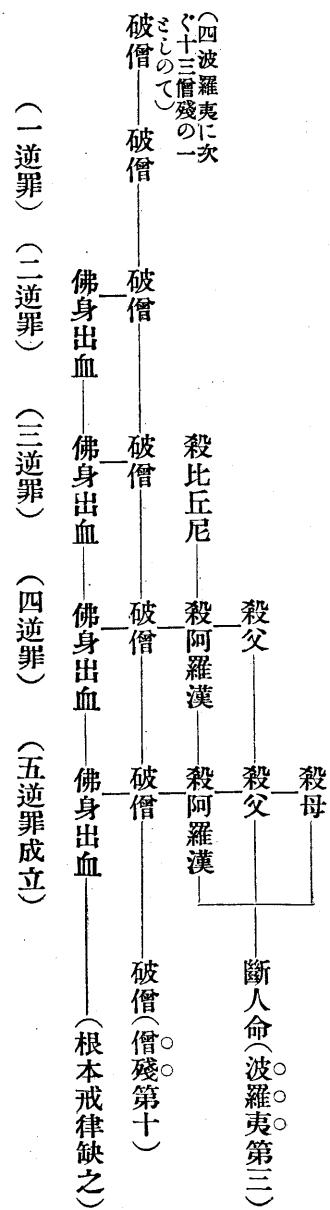
あるところから來たものであらう)、提婆の投下した石に就いては、「石墮佛足上傷足上血出」とあり、又「爾時調達(提婆)及四惡健人、初作逆罪」とあるのである。四分律第四には大石の石片が飛び來つて「打佛足指傷皮血出」とあり、同本第四十六(健度部)には「提婆達多趣於非道、在泥犁中一却不救」といひ、「優波離、如是破僧人、一劫泥犁中受苦不療」とある。摩訶僧祇律第七には「長老提婆達多破和合僧最是大惡重罪、當墮惡道入泥犁中經劫受罪」といひ、「汝莫破和合僧、破和合僧者是大惡事、是重罪、墮惡道入泥犁中經劫受罪」とも記してある。五分律第三には、佛陀から「況汝愚癡食涎睡乎」と叱られて忿恨の心を起して神足(神通力)を失つたとあり、又大惡象を放つて佛陀を殺害せんとしたり、大石を山頂から投下したるに山神が現はれて之を遠けしめたが、破片が佛足の大指を傷けた時に、佛陀は提婆に向つて「汝今便得無間之罪、若以惡心出佛身血必墮無間阿鼻地獄」と告げたとある。根本說一切有部毘奈耶では「況汝癡人食人涎睡」と叱られて天授(提婆)は殺害心を起したといひ、破僧事(二十卷)に至つては提婆に關する極めて詳細な記事があり、それに多くの本生話を織り込んで實に二十卷の大をなしてゐるのであるが、其中を提婆自ら三無間業を犯したこと憶念してゐる記事がある、三無間業とは、

第一無間業——以大拋石遙打世尊於如來身惡心出血、

第二無間業——和合僧伽爲破壞、

### 第三無間業——蓮華色尼故斷其命

佛陀に對して殺意を以て其肉身から血を出すに至らしめることは佛陀の信者から見れば最も憎むべき逆惡の所業であらねばならぬ、且又僧伽の協同生活に於て尊重すべきは和合の精神である、所謂如水乳合(kūrodakibhūta)であらねばならぬ、この和合の精神はその佛陀の入滅時代より遠ざかるほど之を尊重せねば僧伽の統率は困難に陥つて來ることになる、さればこの精神に反する破和合僧的の行爲は憎むべきことであつて、之を大逆罪と看做すに至つた、かかる時代に於て提婆の傳説からして破和合僧、佛身出血、殺阿羅漢、(阿閻世の)殺父(以上は提婆に關する傳説より)殺母と次第して五逆罪が成立し、更に隨順異師(即ち背師)を加へて六過度罪などが成立したものと考へられる。之を戒律の上から見れば次の如し。



因に一言添へたきことは、バーリ系のものと梵語系のものとの間に各々特色の存することであり、バーリ系で十波羅蜜といへば梵語系で六波羅蜜といひ、それに十波羅蜜を説かないではないがバーリ系の方とは違つてゐる。バーリ系で十三頭陀行といへば梵語系では十二頭陀といふ。バーリ系で五種藥といへば梵語系で四種藥といふ（四分律のみ五種藥）。其外いくらもかやうな例を舉ぐることが出来る。そこで漢譯では善見律毘婆沙や解脱道論のバーリ系であることは已に世に知られたが、然し善見律毘婆沙などは其原本は梵語系統に感れた半バーリ系半梵語系ではなかつたとも思はれる。先づかやうな註釋書を毘婆沙(vibhaṣā)といふことはバーリ系にはないことでバーリ系ではvāṇī又はvīthakathāの語を用ゐる。然るに梵語系の論部では頻りに毘婆沙を用ゐるより、これは善見論とも稱せられてゐる。バーリ本に十三頭陀とあるにも拘らず漢本に十二頭陀としてあるやうな點から考察した結果である、之に反して Milinda-pañhā の如きは梵語系がその儘バーリ系へ入り込んだものではなからうかと考へられるのは五無間業などといふバーリ系に存しない術語が現はれてゐることから思ひ付いたことではあるが、確かな結論を得るまでには大いに研究を要することであらう。今日も尙ほ錫蘭や Milinda-pañhā を Milinda-praśna と稱してゐるといふことは面白い。praśna は pañha (問) に當る梵語である。

# 大乘無量壽宗要經に就いて

矢吹慶輝

## 一

現存佛教の聖典語としては、巴梨語、梵語、漢語、和語、西藏語、滿洲語などの南北聖典語の外、英獨佛を始めとして次第に歐洲語にその範圍を擴めつゝあるが、近時西域學術探檢の結果、從來未だ曾つて耳にしなかつた于闐語、龜茲語の聖典なども發見されて、今は死語となつてゐるが、嘗ては佛教の傳道に色々な土語方言が使はれた古い傳記を事實上に確かめ得ることとなつた。

西域三十餘國或は五十餘國といはれ、現に燐煌出の竺法護の傳記によると、<sup>(1)</sup>當時、「寺廟や圖像は京邑に崇」められてゐても、「方等の深經は蘊つて葱外に在」つたので、親しく西域に至つて諸國を遊歴した。傳には「外國異言三十六種、書も亦之の如し」といつて、法護は遍く之を學び、「音義字體、備さに識らざるなし」と記されてるから、その將來の「正法華」「光讚」等の一百六十五部中には方語の經典もあつたらしい。この正法華は梵語からの譯で、「妙法華」は方言からの譯だといふのが添品法華の經序の所傳である。從つて今日死語となつた言語も單に二三には止らなかつたらしい。

現存せる漢譯中にも音譯上から見て西域各地方の方言にて傳へられた形迹の佛典があるし、そして現に子闡語<sup>コータニース</sup>や龜茲語<sup>クチエアン</sup>の古佛典を發見することとなつて愈々研究上の新方面を豫想せしむることとなつた。これ等西域死語の發見と研究との進捗に従つて、漢譯佛典研究上にも尙、幾多の新たなる光を投ずることとなるだらう。全體原始佛教教團の用語は巴梨語に近き方言であつたらうとの想像であるが、北方佛教では梵語聖典の外に、方言聖典が餘程早く成立してゐたものと推定せらるべき理由がある。少くとも西域方言より成る經典の在つたことは疑ひがない。そこで漢譯中には多くの同本異譯もあるが、異語特に死語の同本異譯經典は何等か清新にして且つ有益なる研究結果を暗示するものである。そして現に梵語と西藏語と漢語との原譯諸本を具備するものはあるが、土耳古語や西域死語の譯本を具備するものは、夥多な藏經中に在りても洵に曉天の星を望むが如く稀である。この意味に於いて「大乘無量壽宗要經」は現に漢譯藏經中に收められてゐないが、藏經中に收められてゐる「大乘聖無量壽決定光明王如來陀羅尼經」の異譯で、梵語と西藏語と子闡語との外に漢譯を具へてゐる。つまり四異語の原譯諸本を有するものとして珍重すべきものである。況んや此經本が子闡語本を有してゐる點は、西域死語の新研究に對して重要な關係を有するに於いてをやだ。輓近西藏語は梵語より來たものではなく、寧ろ子闡語から來たものであるといふ說すらある位であるから、子闡語研究は極めて重要で、其上子闡は一時北方佛教の中心地であつたことなどを考へると、

假令、此經は教理としては重要なものでないにもせよ、色々な意味で珍重さるべき經典である。

上述の如く本經の于闐語譯本は于闐語研究に極めて大切な材料であつたので、スタイン氏が于闐語金剛經と共に燐煌千佛窟より將來すると、千九百十年の「英國亞細亞協會雜誌」<sup>(1)</sup>にヘーンル氏によりて不明の言語として其初部が公刊され、それが又ロイマン教授の「北方アーリアン語と文學」に載せられた<sup>(2)</sup>。そこでこの不明の言語を何と名づくべきかに就いては、或は「<sup>(3)</sup>北方アーリヤ語」といつたり、「東イラン語」<sup>(4)</sup>と呼んだり、更に又「覩貨羅語」<sup>(トカリッシュ)</sup>だとか、「中央サカ語」<sup>(5)</sup>だとか、又は「シヤカス語」だとか、その命名も一定しなかつた。千九百十五年にオクスフォードから出たヘーンル氏の「東土耳其斯坦發見の佛教寫本殘卷」第一卷に、于闐語と英譯とを左方に、梵語と西藏語とを右方に併列して對照共觀に便利に公刊され、終りに于闐語字彙をも附加せられ、更に卷末には貝葉からの寫眞をも添へられてゐる。即ち三語經典の全部が非常に便宜に整頓せられ、闐梵二語經に就ては詳細なる校合も附せられてゐる。それから千九百十六年にハイデンベルヒのマクス・ワレザー教授の梵藏兩語并に漢譯に就いての研究が發表された<sup>(6)</sup>。これは梵藏兩種寫本の研究と共に梵本并に漢譯からの獨譯を附したもので、前きのヘーンル氏が漢譯には觸れなかつたが、尙、「南條目錄」第二十七號の「無量壽經」(康僧鎧譯の大經)を關係經典と見做したものに對して、ワレザー氏は本經の支那譯として、南條目錄の第七百八十六號、法天譯、大乘聖無量壽決定光明王如來陀羅尼經を擧げた。經題

に無量壽とあり、本文に無量壽經（梵本）とあるから、一寸無量壽經（大經）、觀經、小阿彌陀經一類の經かと思はるゝが、後に論するやうに、此無量壽如來は之を阿彌陀佛として可いか否かが既に疑問であつて、直接には淨土三部經一類の經でないことは勿論である。ヘーンル氏は恐らくこの經の本文の無量壽經の語から推定されたものであつたらうが、それは誤りで、ワレザー氏の方が確的であつた。

尤もこの經の梵本即ち *Aparimitayuh Sūtra* に就ては、ラージエンドララーラ・ミトラ氏が、既に千八百八十二年にベンガル亞細亞協會所藏の本經の尼波羅寫經を其著述中に、又千八百八十三年にセシル・ベンドル氏が、「劍橋大學圖書館佛教梵語寫本目錄」中に本經を紹介してゐる。ヘーンル氏は此他に劍橋大學に在る他の三寫本をも參照し校合した。西藏藏經では本經典はカンジュールに收められてゐる。但し蕃本に就てはヘーンル氏は校合してゐない。

今此等諸本から此に類似の經典を漢譯中に探ると、ワレザー氏の指摘したやうに、宋法天譯、大乘聖無量壽王經、具には佛說大乘無量壽決定光明王如來陀羅尼經<sup>(1)</sup>を取るべきだが、嚴密にいふと法天譯は之を現存の原本及び于闐西藏兩譯本に比すると、多少違つてゐて、寧ろ本經の異本たる無量壽宗要經を取るべきである。このことは大正六年五月に出した拙篇「スタイン氏蒐集燐煌地方出土寫佛典ロートグラフ解說目錄」にも述べた通り<sup>(2)</sup>、前の法天譯は本經の異譯ではあるが、無量壽宗要經の方がより親しい關係にあるから、現存の梵蕃闐語諸本に配するものとしては、此の無量壽宗要經

を取るべきである。兎に角、無量壽宗要經はワレザー氏も之を載せなかつたし、現に藏經中に收められてゐないから、それに就いての大略を報告することにする。

## 二

この無量壽宗要經の寫本は大英博物館藏のスタイン氏蒐集品中に、數百部を藏してゐる。又パリ國民圖書館所藏ペリオ氏蒐集寫本中にもあるし、更に又ペトロ、グラード（レーニングラード）亞細亞博物館中、オルデンブルグ氏蒐集品中にも三四本を藏してゐる。但し本經寫本は經文既に書寫の功德を讚嘆してゐるので、同一筆者が數多の寫本を残した。姑らくスタイン寫本中、斐文達、田廣淡、張貞、學郎、呂興、法榮、張良友、曹興朝等の寫手の署名のあるものもあり、諸本を校合すると大略二種の譯本のあることを知つた。而して兩種の漢譯中、其文稍簡約なるものは僅かに一本を見たのみであつた。英譯は千九百十五年にヘーンル氏によりてなされ、獨譯は千九百十六年、ワレザー氏によりて梵漢（法天譯）兩本からの譯があり、和譯は大正五年十一月の「宗教研究」中に池田澄達氏のが載つてゐる。惜むらくは本宗要經には譯人の名を闕いてゐる。併し現に近似の原本を有せる以上、他日入藏の資格あるものと謂つても可い。

全體、この經は何時頃に流行したものか。姑らく漢譯からすると、無量壽宗要經の寫本中、筆者の

名を記してゐるものもあるが、今迄の所では一も年代推定に資すべき記事を見ない。全體ロンドンにもレーニングラードにも此經本があるが、その漢譯寫本は他の古寫經に比して用紙も劣質であつて、且つ筆蹟の勝れたものは極めて稀であつたと記憶する。ロンドン并にベトログラード(レーニングラード)で調査した文では何れも年代と譯者とを記してゐなかつたと記憶するから、現存寫本の筆致紙質などから推定しなければならないが、確たることは自分には解らないが、唐末初宋以後と推測さるゝ。斯ういふ理由で翻譯年代の推定には異本の譯たる法天の聖無量壽王經の譯年を參照すべきである。

「佛祖統記」四十三に據ると、法天の汴京に來たのは宋太祖の開寶六年(西紀九七三)で、此年に聖無量壽經、七佛讚を譯した。河中府梵學沙門法進が執筆綴文、龜從が潤色となつてゐる。「詔法天赴闕、召見慰問、賜紫方袍」と傳へてゐる。<sup>(八)</sup> 同書五十一歴代會要志の東土譯經の下にも年代を記さぬが、此事蹟の一部を收録してゐる。<sup>(九)</sup> 元來、法天が初め蒲州河中府にゐて法進と經を譯してゐたが、宋の太宗が之を聞きて京師に召したのは太平興國五年(九八〇)であつて、それから五年目の雍熙二年に、名を法賢と改め、真宗の成平四年(一〇〇一)に歿したから、假令、開寶六年でなかつたとしても、聖無量壽經は法賢と改名する以前に譯せられたものであることは疑がない。

惟ふに宋の太祖、太宗の時代は五代變亂の後を承けて經籍の散逸した時であつた。彼の吳越王俶が經籍を高麗や日本に求めたのは太祖即位の初年であつた。又彼の諦觀が高麗より螺溪に天台教籍

を持參したり、永明延壽が大乘經論六十部を集めたりやうなことがあつたのも此時であつて、支那より盛んに西域或は印度に求法僧が入つた。就中、太祖の建德四年には詔して行勤等百五十七人を西域に遣はしたことすらあつた。此前年には五天竺に遊んで往反十八年であつたといはれてゐる、滄州沙門道圓が、于闐の使者と共に京師に到つて貝葉梵經を献じたと傳へてゐる。斯かる時勢であつたから于闐の僧侶は此前年にも來たし、此外に時々來たやうである。そこで西域諸國では唐末宋初の頃此經が盛に流行してゐたので、法天の漢譯も出たわけで同時に今日于闐語の無量壽宗要經を見るのも決して偶然ではない。法天譯は乾德五年（九六七）に出た文勝の『大藏經隨函索隱』六百六十卷には這入らなかつたが、此後の藏經には入藏せられてゐたに違ひない。しかし異譯の無量壽宗要經が現今まで藏經中に收められてゐないのは、宋元明の藏經や麗藏の蒐集者の眼にとまらなかつたものらしい。詰り燉煌邊の流行で中土には行はれなかつたものと思はる。

### 三

此經の大要は、文殊師師法王子を對告衆として、無量壽如來の功德を稱讚し、本經の書寫、或は其名號の持讀の功德が、能く延年增壽の利益あることを說いたもので、尙彼の佛の一百八名號の受持寫誦を勧め、陀羅尼を示し、數多の諸佛も亦此の經を讀説せることを述べ、命終には淨土に生ず

る利益ある」とを說いたものである。ついで經題は前にも述べた通り、法天は「大乘聖無量壽王經」といひ、又、「佛說大乘無量壽決定光明王如來陀羅尼經」と譯してゐるが、「無量壽宗要經」は「大乘無量壽經」或は「無量壽經宗經」ともいつてゐる。尤も此經の經文中に數々經名を擧げてゐる中で、宗要經の異本には經文中に幾度か無量壽宗要經とある所を無量壽陀羅尼としてゐるし、一ヶ所「無量壽經」とある所を單に「陀羅尼」としてゐる。梵本には經文中には始終、無量壽經 Aparimitayuh sūtra としてゐるが、經末結成題には「聖無量壽と名づけらるゝ陀羅尼」としてゐる。又千闇語本は「無量壽經」といふてゐるが、それが又數多の異音を傳へてゐる。即ち Aparimitayā sūtra, Aparamitayu suttrā, Aparāmittayā sūtra, Aparamittayā sutra, Aparāmittānyu suītrā, Aparāmittāyu sutrā <sup>(1)</sup> 終りに書寫の來由を叙する所には Aparimitayā Sutrā としてゐる。梵語が方言化し訛音化する徑路を傳へてゐる。」の他、「無量壽如來功德法門」といひ、或は「無量壽決定光明王如來經」といひ、又或は「無量壽智決定王如來功德」ともいふてゐるが、要するに無量壽如來に對する讚嘆經で、佛名を經題としたものである。然るに佛名について法天譯は「無量壽決定光明王」といひ、千闇本并に宗要經では「無量壽智決定王」とし、梵本には「無量壽智決定光明王」としてゐる。尤も漢譯宗要經文でも、「無量壽如來」とも「無量壽智決定王如來」とも「無量智決定王如來」ともいつてゐるから、一經中でも佛名が一定してないが、要するに或所では智を略し或

所では壽を缺き或所では光明が略さるゝとすると、「阿沙縛抄」にある「無量壽命決定如來」も亦此佛と同一と見做すべきやうに思はるゝ。茲に此の無量壽如來が果して阿彌陀佛か否かの疑問が起る。

先づ本經はその根本が陀羅尼(111)にある。現に無量壽宗要經が「宗要」といつてるのは、本文に陀羅尼(111)とある所を宗要と譯してゐるから、宗要是陀羅尼の意譯であつたらしい。そこで漢譯中、此の陀羅尼を記載せる經としては

(一) 宋法天譯、聖無量壽王經

(二) 失譯、無量壽宗要經

(三) 宋法賢譯、無量壽大智陀羅尼

更にそれ以前では

(四) 唐不空譯、成就妙法蓮華經瑜伽觀智儀軌

の中にも出でてゐる。この中(111)は陀羅尼だけで、(四)はこの陀羅尼が傍説であるから、此陀羅尼を中心として其功德を稱讃せる經典としては、(一)と(二)とである。この陀羅尼が屢々漢譯に出でてゐるし、梵闡藏本があるし、現に尼波羅西藏で流行してゐるし、日本でも密部では無量壽命決定如來法があるとすると、この陀羅尼を中心として尊崇された佛は何かといふ問題が、當然必要にして且つ興味あるものと思はるゝ。

## 四

此經に説かるゝ佛は前述せる如く、無量壽智決定王如來、無量壽如來、無量壽智決定光明王如來といひ、淨土は上方世界に在る無量功德聚（法天譯の無量功德藏）だといふてゐて、西方とはしてゐない。阿彌陀佛には種々の名稱があるが、<sup>(一四)</sup>無量壽智決定王如來といふ名は他に例がないし、淨土の名も方角も違つてゐるし、特に經文中、本經書寫の功德を列舉してゐる一に、宗要經には「當得往生西方極樂世界阿彌陀淨土」とあり、一異本には「必定往生極樂世界」<sup>(一五)</sup>とあり、梵本には「<sup>スッハ</sup>極樂世界無量光如來の佛刹に生れん」とあり、闡本も藏本もそうなつてゐて、單り聖無量壽王經のみが「如是之人臨命終時、有九俱胝佛、面現其前、來迎是人、往生於彼佛國土中」となつてゐるのみである。そうすると本經の本尊とそれを稱讚してゐる阿彌陀佛とは別と見なければならぬわけである。若しも法天は中印度那蘭陀寺の僧で、本經の原本を其處から持參したものとでもすると、當時印度で斯ういふ名で呼ばれた佛は一體何佛かといふことになる。そして今でも尼波羅や西藏ではこの經が流行してゐるのであるから、この點は更に調査を要することと思はる。

繼成の「阿彌陀佛說林」七卷は、藏經中から阿彌陀佛に關係ある經文を集めらるゝだけ集めたもので、此經の陀羅尼をも引用してゐる。併しそれは無量壽とあるから直に阿彌陀佛と見たのであら

う。全體此方面に關しては密教部の著述を參照すべきである。「阿婆縛抄」第五十二<sup>(一)</sup>に無量壽命決定如來法を載せてゐる。然るに此如來に就ては「釋迦報身也云云」といひ、「彌陀釋迦不審の事也、但し釋迦を正となす云云」といつて、釋迦とするか彌陀とするか疑問のあつた事を語つてゐる。次に此佛を釋迦の顯本遠壽の身と見做せる「大原法華決」の文「法華中、決定如來真言、又是壽量品之肝心真言なり（中略）故に此如來法只だ釋迦を本尊と爲す也」を引いてゐる。是は此經の真言を壽量品の真言と見、此佛を釋迦佛と定めたものであるが、全體、法華經壽量品は、秘密の一說による。本品の奧旨を以て大日經王と不二と見、或は金剛界大日の三摩地を説くものともせられ、又此品中の自我偈の「慧光照無量、壽命無數劫」の二句は阿彌陀佛の光壽二德を表したものとも見られてゐて、由來此品の本尊として、釋迦でも彌陀でも藥師でも差支ないことゝされてゐた。そこで不空譯の成就妙法蓮華經王瑜迦觀智儀軌には法華經壽量品を念じて、次に無量壽命決定如來の真言（宗要經の無量壽陀羅尼）七遍を呪すべしといつてゐる如きは、明に法華經壽量品より無量壽佛となり、轉じてそれが阿彌陀佛を指すことゝもなる關係を示したものと謂つてよい。台密所傳の詳細は阿婆縛抄七十一の法華法と同書五十二の無量壽命決定如來の項下に譲るが、同書に禪定僧都「法華次第」を引いて「問ふ、無量壽命決定如來法、即是法華法歟。答、有が云く然らず、彼如來の真言は此軌の序分に在るが故に、法華法の正宗に非る也。問若し爾らば何に依りて彼法を修すべきか。答意樂に任か

すべし……但口傳に問ふべし云々」などといふて、要するに未定であつた。

全體、西藏では延年得壽の佛としては無量壽佛であるし、ヘーンル氏の報告によると蕃本の或本の終りに訛音梵語にての無量光佛 Amitabha の記載を有してゐるといつてゐるし<sup>(一)</sup>、又西藏傳では釋迦（人）、彌陀（定）、觀音（菩薩）は一體である點などから見ると、阿彌陀としても差支ないわけである。それから「覺禪鈔」經部中の法華法は、東密所傳として「法華軌」の無量壽決定如來に就いて、多寶如來とか、釋迦の法報身とか、阿彌陀佛の密號とかの異説を列舉してゐる。かうして諸地方や諸經の所傳を綜合すると、阿彌陀佛と無量光佛、無量壽佛とに關する、それ等佛名の成立問題にも或種の暗示を與ふるものと思はるゝ。本經は實にその一部の資料である。併しこゝでは複雑なる研究調査を發表してゐる違がないから、唯だ問題の所在だけを指摘するに止めて置く。

因に法天譯の聖無量壽經の譯出は、宋の開寶六年（西紀九七三）であつて、我國への將來者は彌陀で、彌陀は宋の雍熙元年（九八四、或はいふ太平興國八年、九八三）に汴京に入り、後ち一條帝の永延元年（九八七或はいふ此の前年）に摺本一切經を齋らして歸朝したのであるから、譯出後十年以内に之を將來したわけである。然るに阿婆縛抄には此の無量壽命決定如來法の先蹟を擧ぐるに、「村上御日記」を引き、應和元年（九六一）三月九日より七日を限り、勅によりて延暦寺法華三昧堂に於て、座主延昌をして此の法を修せしむとあり、「扶桑略說」二十六にも「元亨釋書」二十五

この此の記録が残つてゐるが、是は固より聖無量壽王經譯出より十一年前の事であるから、法華軌の類に據つたものと見らる。

註 (一) 深高僧傳、致一〇四。

- (1) R. Hoernle, The Unknown Languages of E. Turkestan (J. R. A. S. 1910, pp. 384 ff.)  
(2) E. Leumann, Zur Nordarischen Sprache und Literature, Strassburg, 1912, pp. 75, 82—3.  
(3) R. Hoernle, Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan, vol. I. pp. 269—356.  
(4) Max Walleser, Aparimitāyur-Uñjananāmāhāyina-Sūtra (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, 1916).  
(5) 成八の七以下。  
(6) 宗教研究、第二卷第五號に再録。  
(7) 致九の九六。  
(8) 致九の四一。  
(9) 佛祖統記四三、致九の九七。  
(10) 佛祖統記四三、致九の九七。  
(11) ハーハル氏の音寫に據る。  
(12) ハの陀羅尼也
- (1) 滅、薄伽梵、無量壽智、善決定光明王如來に歸命す。所謂、(2) 滅、福也、福也、大福也、無量福也、智資糧所積集也。  
(3) 滅、一切清淨法性也、虛空等出也、自性清淨也、有大理趣眷屬也。滅壽智也(池田澄達氏の和譯)。  
(1) Om namo bhagavate Aparimitāyurujñanaviniśītatejorūpaya tathāgatāyākate sanyaksābuddhāya tadāvathā.  
(2) Om pūrṇe pūrṇe mālāpūrṇe aparimitapūrṇe eñānasañbhāropacite. (3) Om sarvāśāñskīpariśuddhadharmate  
gāgānaśāmudgate svabhāvavīḍdhe mālānayaparivīre svāhā.

で、この第11の部分「福よ福よ大福よ」云々が、梵藏(Walleer, pp 22, 27)11本にゐる。圖本(Hoernle, p. 300)にも聖無量壽王經(成八の七)にも宗要經にも法華軌(闇七の大六)にも大智陀羅尼(成十二の三十七)にも載られて居る。

(13) 出據は(11)参照。

(14) 指著・阿彌陀佛の研究、序論、阿彌陀佛並に極樂の名義に就て(1—11〇)及表(11111—11111)参照。

(15) 阿彌陀佛說林、四の二五。

(16) 大日本佛教全書本、阿婆縛抄第一の八〇一以下。

(17) 闇七の六六。

(18) 序言、二九五。

(19) 大日本佛教全書本、覺禪鈔第二、五八七以下。

# 佛教の圓頓戒を論ず

常盤大定

## 一 戒律史上に於ける圓頓戒の特質

佛教大師の圓頓戒は、大師によつて始めて創唱せられたもので、戒律史上、支那にも印度にも、全く其比を見ない、日本獨特の發展である。支那傳來の南都諸宗の戒律思想とは、冰炭相容れぬ關係を有する所から、南都諸宗より非常の反抗を蒙り、その晩年を苦鬪惡戦の間に送り、遂に其本願たる大乘戒壇創設の目的を達せずして、地下に就かれた事は、有名な事蹟である。大師の戒律が、如何に支那傳來のものに異つたかを知らんが爲めには、先づ南都の戒律の眞相を知り、之との對照によりて、大師の圓頓戒が、如何なる點に於て彼等に相違せるかを發揮せねばならぬ。大師の哲學は、法華宗の諸法實相、圓融相即であつて、南都諸宗の事理各別、迷悟對立の哲學と、全く一致せぬ。哲學の相違は、やがて戒律觀の上にも、全く相容れぬ結果を來したのであつた。諸法實相、圓融相即の哲學は、勿論大師の創唱せるにあらず、支那に於て、十分に發達したものであつたが、然し戒律については、之を廢惡修善の範疇に屬せしむる傳承の歴史に支配せられて、善惡對立の域から超脱する事が出來なんだ。然るに大師は、その哲學を、戒律の上にも十分に徹底せしめて、到るべ

き處に到らしめたのであつた。見方によつては、大師の戒律は、戒律の範疇に屬せぬ點にまで及んだともいへる。戒律は、もとより所謂止持のもので、身口意の三業を制止する、消極的のものであるが、大師の圓頓戒なるものは、諸法實相に對する信仰より、一切の矛盾を超脱し、本覺思想の上から、一切をそのままに肯定する所に、その基礎を置くものであるから、何等制止の意味を有せぬ迄に及んで居る。戒律思想からいへば、實に破天荒の革命で、眞に横紙破りといふべきであつた。傳承的戒律思想に立脚する南都諸宗が、殆んど佛教界の亂臣賊子に對する如き態度を以て、反抗し攻撃したのも、當然といはねばならぬ。それだけ、大師の圓頓戒には、特色を有するのである。これを研究する時は、大師を以て日本佛教の開祖とする事が、げにもと首肯せられる。

師を以て天台と、密教と、禪と、戒との四宗を合せ傳へた、四宗合様の人といふが、多くの學者は、これを四宗混交と見て居るらしい。四宗を以て、四つの異つたものと見て、異つた四つを合せて、雜駁な天台宗を傳へたものと思ふらしいが、然し圓頓戒の主張を見ると、是等四宗は、渾然たる一體を爲して、その一體は、天台とも名け得べく、禪とも名け得べく、また戒とも名け得べきものであつたと見る方がよい。その意味からすれば、四宗は異なる四つでない。台よりも得、禪よりも得、戒よりも得、密よりも得て、日本特有の圓頓戒が成立した。戒とは名くるが、そのまゝ大師天台宗といふべきである。思想なるもの、特に宗教なるものは、元來斯くあるべきものであらう。

本邦の學者には、元來禪は念佛とは相容れぬもの、念佛と題目とは相容れぬもの、天台と華嚴とは異なるもの、三論と唯識とは異なるものといふ風に、相互の間に溝渠を造り、其極強ひて相違せしめねば止まぬ様に、論理を構へる傾向がある。然し事實は、斯の如きものであるまい。念佛に禪が含まつて居り、禪に念佛が含まつて居る。禪のない念佛は、空虚なものであらう。念佛のない人に、禪が成り立つべきでないと思はれる。之を別々にするのは、形式化し、概念化するものである。生きた事實としては、互に相即する。相即してこそ、力ある念佛となり、生きた禪となる。他のものも、同様である。大師の燃ゆる如き求道心は、實相圓融の天台哲學に接して、之を自己の人格中に生かさんがあつた。圓頓戒を修した、念佛を稱へた、戒律を修した。之によつて自己の人格中に取り入れた實相圓頓の哲學は、見方によつては、そのまま禪であつた、念佛であつた、戒律であつた。大師の圓頓戒を了解せんが爲には、第一着に斯る考を頭に置くべきである。然らずんば、之を了解し得ざるのみならず、時としては頗る邪見となり、惡業となるの虞がある。以上は、敢て大師の圓頓戒についてのみいふべきでない。佛教に對する時の吾人の態度とせねばならぬと思ふ。

## 二 南都の戒は瑜伽戒なり

佛教の圓頓戒を研究せんが爲には、順序上先づ之と正反對の位置にあつた、南都の戒律を知らねばならぬ。南都の戒律とは、唐の鑒真和尚によつて傳へられた東大寺の戒律である。東大寺の戒律

は、即ち南山律であるから、南山律が分れば、當然それが分る。さて南山律なるものは、何であつたか。吾人は、たゞ四分律三宗中の隨一といふ事を知るが、それ以上は教へられぬ。然るに、靈眞は、東大寺戒壇に於て、第一著に上皇に菩薩戒を授けまゐらせた。この一事だけにても、四分律宗といふだけでは、解けぬ問題を含んで居る。菩薩戒を授けまゐらせた以上は、この戒壇を、大乘戒壇と見るが穩當であらう。南都に對して、代々兩立せぬ關係にある天台學者の中に於てすら、我が安然は、「普通授菩薩戒廣釋」の中に於て、

我日本國、勝寶六年、大唐靈○真和○上、於東大寺大佛殿前、築○大○戒○壇、天皇太后、授菩薩戒。傳教○和○上、大唐台州國清寺西廊下、受菩薩大僧戒、弘仁皇帝、遂於東山、建○大○戒○壇。

と言つて居る。叡山のと相並べて、共に大戒壇といふ以上は、彼のを聲聞戒と貶した天台學者ですらも、之を大乘戒壇と認めたものと言はねばならぬ。然らば、四分律宗とのみいつた考を離れて、公平に之を大乘戒壇として見る事を、先決問題とせねばならぬと思ふ。

南都の戒律を大乘戒と假定して、さて、大乘戒に梵網戒と瑜伽戒とあるが、そのいづれであつた「梵網經」を顯揚したといひ、その弟子法進に「梵網經註釋」七卷の著があつた。斯る點から見れば、靈眞が上皇に授けまゐらせた菩薩戒は、梵網戒らしく思へる事になる。菩薩戒といへば、梵網戒を

のみ連想する吾人は、直にこの結論に急ぎ易いが、然し、それでは、梵網戒に立つた佛教が、あれまでに反対した理由が、頗る不可解となるのみならず、而してまた梵網戒と四分律戒とは、何とも調和が出来ぬ性質を有するのである。南都の戒壇は、現に三成壇である。三成壇の事は、南山道宣の「戒壇圖經」に規定せられ、三空を表した事になつて居る。その宗を傳へた鑒真のも、必ず三成壇であらねばならぬから、現存のものは、當初の形式を保持して居るに相違ないと信ずる。三成について、道宣は三空を表すると言つて居るが、その外に三聚淨戒の表示の意味がある。然らば、鑒真の大乗戒は、三聚戒によつて概括せらるるそれでなければならぬ。梵網戒には、三聚戒の形式はないから、こゝに來つて、梵網戒は問題以外に去つて、而してこの三聚戒に、瓔珞戒と、瑜伽戒との二類あるが、そのいづれであらうかといふ新らしい問題に逢着する。そこで、兩經の三聚戒を調べて見ると、「瓔珞」の三聚中の攝律儀戒は、「梵網」の十重禁であり、「瑜伽」の三聚中の攝律儀戒は、二百五十戒である事が知られる。二百五十戒は、即ち四分戒である。是に來れば、すべての疑問が一掃せられて、鑒真の菩薩戒は、梵網戒にあらずして、三聚戒の形式を有するものであり、而してその三聚戒は、瓔珞戒にあらずして、實に瑜伽戒であつた事が明白となる。すなはち瑜伽戒は、三聚淨戒の形式にまとめられた菩薩戒であつて、その攝律戒中に收められた二百五十戒は、やがて四分戒となるのである。鑒真が、上皇に菩薩戒を受けまゐらせたるは、瑜伽の三聚戒であつて、委し

くいへば、その攝善法戒、攝衆生戒を授けまるらせたのである。次いで四百三十餘人に具足戒を授けたのは、その攝律儀戒の二百五十戒を授けたのである。二百五十戒は、四分律によつて、委細にその戒相を知り得るものである。斯く見る時に、始めて同一戒壇に於て、菩薩戒と具足戒とを授けた理由が明白となる。

もと、瑜伽戒なるものは、小乘の四分戒等と、大乘の梵網戒とを調和せんとの要求に出でたものであるから、大乘戒の中に小乘戒を包攝して居る。この形式の下に授受せらるゝ四分戒は、大乘戒の基礎を爲し、その一部分を成すものであるから、そこに當然分通大乘の意味を有する事となる。道宣の生命とせる四分律宗なるものは、斯る意味のものであつたに相違ない。隨つて鑒真のも、亦同様の意味であつたと信ずる。單に之を四分律宗といつたのみでは、その意味があらはれぬ。宣しく之を瑜伽戒宗といふべきである。傳教の弘仁十二年に撰せる「顯戒論緣起」の中に、應分定年、料度者數、並學業事に關する自分の希望を表白して、華嚴業二人、天台業二人、律業二人、三論(成實)業三人、法相(俱舍)業三人とし、律業一人に註して、并令讀梵網經、若瑜伽聲聞戒といつて居る。「梵網經」とは、自己の主張する純大乘戒であり、瑜伽聲聞戒とは、鑒真所傳の南都の戒律であるに相違ない。こゝの瑜伽聲聞戒といふを、如何に解釋すべきか。或は瑜伽戒中に收められた聲聞戒とも解釋せられるし、また瑜伽戒即聲聞戒とも解釋せられる。蓋、後の方であらう。然らば、傳

教は、自己の佛教觀より、瑜伽戒を貶して、聲聞戒と呼んだので、南都では之を承認せなんだと思ふ。そは兎も角、傳教自身が、梵網戒に相對して、瑜伽戒を擧げて居る事は、南都の戒律が瑜伽戒であつた事を克明に物語るものである。南都の學者の法華宗に對せる著述の中から、之を立證すべき幾多の資料を擧げ得る。招提寺覺盛の「菩薩戒通受遣疑鈔」の中に、次の如くに言つて居る。

先南北諍者、正按、澄師顯戒論等、昔者弘仁年中、叡岳最澄師、以四箇條事、奏聞於鳳闕。于時南部六寺衆、同心難破、更不許之。其大旨云、唯受十重四十八輕、成比丘僧。釋迦法中、都無此法。二百五十別解脫戒者、卽是瑜伽菩薩中攝律儀戒。故雖直往、爲出家形、必受此戒、成大比丘。偏小戒者、誤之甚也。梵網戒によつて、比丘たり得るや否やは、當時諍論の中心であつたが、此事はこゝに言ふを要せぬ。たゞ注目すべきは、南都の二百五十別解脫戒が、瑜伽菩薩戒中の攝律儀戒なりといへる點である。四分の二百五十戒を、三聚戒の上に活かす時は、之に菩薩戒としての生命あらしめ得るといふに對して、叡山の學徒は、之を小乘戒と斥し去つたのである。西大寺英心の「菩薩戒問答洞義抄」の中には、三聚戒は、玄奘三藏が印度那爛陀等の戒賢より「瑜伽」を傳へた時に受けたもので、我が道昭が入唐して之を傳へたけれども、相續せなんだ。近年に至りて、興正菩薩之を再興して、「瑜伽」の説と慈恩の釋とによつて、自誓得戒せるを叙していふ。

通受外法。大唐遍學三藏。至五天。於那爛陀寺。遇戒賢論師。傳瑜伽。始受此法。還震旦。則授基法師。其後我朝道昭和尙。入唐受此法。歸朝弘之。雖然但在家分。非出家法。亦不相續。終。又龍興寺大和尚。渡海。雖大會戒始。而不相續。爰近來興正菩薩。悲此法陵。則依瑜伽論說。慈恩所釋。祈請好相。四人一時。以自受羯磨。自誓得戒。

この外に、「南都叡山戒勝劣事」、大悲菩薩覺盛の「菩薩通別二受章」、「三聚四字鈔」、中川實範の「東大寺戒壇院受菩薩式」の跋文、良遍の「菩薩通別二受章」等にも、之に關する材料があるけれども、こゝには省筆する。

### 三 三聚淨戒について

三聚戒の形式は、西暦四〇一—四一六の間に姚秦の竺佛念の譯せる「菩薩本業經二卷」の中に見らるゝが、同經は之を三受門又は三縁と名けて、三聚戒の名目を用ひない。南嶽慧思の「受菩薩戒儀」の中に、三相として擧げて居るのは、これである。爾後、「瓔珞」の三受門は、天台系の學者の襲用する所となり、天台大師の「菩薩戒疏」の中に、初めて之に三聚戒の名を加へた事は、注意すべきである。この三聚戒の第一たる攝律儀戒は、「梵網」の十重戒である。

具足戒を攝律儀戒とする三聚戒は、瑜伽戒であつて、早く既に西暦四一四—四二一間に、北涼の曇無讖によりて、「菩薩地持經」十卷の中に傳へられ、次いで西暦四三一、劉宋の求那跋摩によりて、「菩

「薩善戒經」九卷及一卷の中に傳へられた。「地持」も「善戒も」、全く「瑜伽論」の菩薩處戒品と同本異譯であるけれども、まだ唯識宗の起らざりし時代には、之を瑜伽系のものと爲さぬ。天台大師の如きは、「地持」を目するに、大乘圓頓の一心戒として居る程で、あるから、之と「瓔珞」や「梵網」との間に、大なる區別を附せなんだといはねばならぬ。此態度が長く後世にまで及んで、我が安然の如きすら、その「普通廣釋」の中に、「地持」を「梵網」と同列に置き、之を菩薩師、凡夫師の師承に區別して、諸佛相傳の戒と爲して、次の如くに言つて居る。

又如「地持戒本」是燈明佛說、蓮花菩薩受、次第四十餘菩薩、相承、伊波勤菩薩、來化北涼、卽曇無識是也。博覽なる天台大師は、道俗受戒方法の不同を示さんが爲に、梵網・地持・高昌・瓔珞・新撰・制旨の六本を擧げ、この中、地持、高昌の二本は、瑜伽戒に屬するけれども、大師は之を特に區別せなんだ。時代の上から見れば、當然の事である。我が安然は、菩薩戒を説けるものに、十本ありとて、前記六本の外に、達磨本・明曠本・妙樂本・和國本の四本を加へて居る。その博學は驚くに足るけれども、この中に「瑜伽論」を加へずして、同一の内容を有する「地持」を、傳承的に擧げて居るのは、不思議の感を起さしめる程である。恐くは之を「瑜伽」に對照研究しなんだ爲でなければならぬ。

斯の如く瑜伽戒は、二回までも傳へられ、共に頗る依用せられたが、然し遂に瑜伽戒たるに氣付かれなんだ。さて、瑜伽戒が、瑜伽戒として大に行はれる様になつたのは、唐の玄奘が「瑜伽論」

第四十、菩薩處戒品を傳譯し、更に「菩薩羯磨文」「菩薩戒本」を譯してからのことである。その中に  
說かるゝ三聚戒を、「持地」にも、「善戒」にも、「瑜伽」にも、共に三種戒と呼んで居る。獨り「羯磨  
文」に至つて、之を三聚淨戒と名けた。三聚淨戒の名が、天下に普及するに至つたのは、これから  
後の事である。三聚淨戒とは言ふまでもなく、攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒(或は攝衆生戒)で  
あつて、この中の攝律儀戒中に、七衆別解脫戒を攝するのである。南山道宣は、玄奘の翻譯道場に  
參加せる學者であつた。天台學にも、唯識學にも、通じて居た。隋唐の時代、大乘佛教の盛に興隆  
せる時代に於て、單なる四分戒に満足し得る筈が無い。道宣の大に着目したのは、七衆別解脫戒を  
内容とせる菩薩三聚戒にあつた。即ち持戒の精神は唯識又は天台であつて、戒相を四分律に求めた  
のであつた。道宣が、玄奘所傳の瑜伽戒を以てその宗とするに及んで、戒律の普及は天下に及んだ。  
この瑜伽戒は、當然唯識宗と相伴はねばならぬ。傳教以來天台系の學者は、この瑜伽戒を以て、小  
乘戒と爲し、共に齒すべからざるものゝ如き狀を以て遇したが、同一のものたる「地持」「善戒」を  
看過するのみならず、時に之を「梵網」「瓔珞」と同列に見たのは、滑稽といはねばならぬ。

戒には、大略、共、不共の二門、別受・通受・圓頓の三類がある。之を表出すれば、左の如くな  
らう。



四分戒は、釋尊が當時の教團の必要に應じて、隨時に制定したものである。梵網戒は、大乘思想の勃興に伴ひ、之に應せんが爲の特殊の戒律として成立せるものである。その制定の主義精神は、全く四分戒と異なるから、戒相も全く彼と異り、殆んど別受戒と沒交渉ともいふべきである。瓔珞戒は、「梵網」の後を嗣げるものである。斯くて、戒律に二大系を生じて、其間に殆んど交渉が無い状態であつた。是に於て瑜伽戒が起つて、兩者を調和した。その三聚戒の形式は「瓔珞」に取り、之に四分戒を攝したのである。支那以來、天台系は「梵網」・「瓔珞」の戒により、唯識系は「瑜伽」の戒によつた。而して道宣の戒は、實にこの瑜伽戒で、鑒真の傳へたのは、これであつた。南都の戒が瑜伽戒である事を、昭和三年四月號の「性相」にやゝ詳しく述じたから、こゝには大略を記すに止むる。

#### 四 南都戒壇の多寶塔にてつい

南都戒壇に於て、見遁すべからざるは、上に多寶塔を安置するにある。天正四年善祐書の「南都觀山戒勝劣事」の中には、南山道宣が天竺の戒壇を移し、この南山戒壇に任せて、鑒真が南都戒壇

を立てたるをいつてあるが、多寶塔については、何等いふ所がない。凝然は、「傳道緣起」の中に、所立戒場、有三重壇、表大乘菩薩三聚淨戒、故於第三重、安多寶塔、塔中安釋迦多寶二佛像、表一乘深妙、理智冥合之相。

と言つて居る。南都の戒壇に多寶塔を安じたといふ記録は、恐くはこれが最古で、而も唯一の文献では無いかと思ふ。これは、日本起原のものであらうか、支那起原のものであらうか。傳教が弘仁十一年に撰せる「一乘戒建願記」なるものに、戒壇院の中臺に金銅多寶塔一基を安置して居る。また大師が、唐の貞元廿一年、台州臨海龍興寺淨土院に於て書せる「一心金剛戒體秘訣」なるものに、天台大師の語として、次の如き文句を載せてある。

天台云、行者欲修本有性戒者、金剛寶地上建立多寶妙塔、葬二經本迹秘法、以築戒壇。寶塔是大慈悲爲座（室？）、繫幢相袈裟、袈裟是柔和忍辱衣、敷尼師壇、尼師壇是諸法空爲座。

福田堯穎氏の説に據れば、是等兩書は、共に傳教の真撰なりや否や疑はしといふ。よし兩書の真撰を否定するも、多寶塔安置は、傳教の法華中心思想に應同し、能く大師の真意を得たものである。是等兩書は、恐くは大師入寂後多年に至らざる間に、行はれて居たに相違ない。

叡山戒壇の多寶塔安置が、支那傳來のものか、日本の創意か。大師當時よりか、その入寂後かの問題より、眼を移して南都戒壇の多寶塔を見やう。前述の如く、南都の戒壇は、瑜伽戒授受のもの

である。瑜伽戒は、唯識宗と内面關係を有する。こゝに何時代より安置せられたるかを詳にせざるも、大師以後五百年の凝然の時には、既に明白に安置せられてある。それは、叡山の多寶塔に倣つたものであらうかといふに、傳教以來あれ程までに諍ひに諍つた叡山に倣つたものとは思はれぬ。如何に北嶺佛教の隆昌時とはいへ、南都の佛教は猶相當の勢力を有して居る。北嶺佛教の風に化して、餘命を貪るべき程の廢殘の状態にはなつて居ない。また唯識・法華兩宗の三乘一乘の諍論は、恐くは年と共に深度を増して、兩宗の間には、到底調和し難き主義の乖離がある。主義の乖離を考へ来る時は、南都戒壇の多寶塔安置は、何としても北嶺のを模せるものではないと思ふ。模せるものでないとすれば、北嶺の多寶塔と同時、或はそれ以前の安置と見ねばならぬ。北嶺の多寶塔安置は、恐くは傳教以後百年未満にはあつたと思はれる。南都のは、これと同時或はそれ以前からとすれば、次第に遡つて創立當時からとせねば、落ちつかなくなる。創立當時からあつた歴史的のものとせねば、あれほどに主義の乖離について相争へる、敵者の聖典たる「法華經」に基つく、多寶塔安置の疑問が解き得られぬと思ふ。是に至つて、創建者鑒真の學行を顧みるに、彼は荊州玉泉寺の恒景の弟子であつた。恒景は章安灌頂の弟子であるから、天台大師の法孫である。されば鑒真は、實に天台學よりすれば、天台大師の曾孫であつて、大に天台學に私淑せりと見え、その將來せる佛教書の中に、實に左の如き夥しい天台大師の章疏を有して居る。

止觀法門十卷、玄義十卷、文句十卷、四教義十二卷、次第禪門十一卷、行法華懺法一卷、小止觀一卷、六妙門一卷、

天台大師の重要な著述は、殆んど概羅して居る。「招提寺緣起抜書略集」の中に、鑒真が天台の教觀を、法進や、如寶や、法載や、義靜や、思託等に傳へたが爲に、その入寂後、是等の諸師天台を講じ、代々相承して今に絶えぬと記して居る。當時支那に於て、天台の學は頗る廣き範圍に亘つて行はれて居た。鑒真が恒景より天台學を傳へたのは、長安に於てであつた。鑒真より少しく前に渡來せる道璿は、洛陽に居た人で、嵩山の普寂の弟子であるが、また天台によつて、「梵網經」に三卷の注を造つたといふ。道璿の「梵網經」は、樸陽の疏に依順したもので、樸陽は唯識學者である。

にも關す、天台學を其著の諸所に活用して居る所から見れば、當時の學者は、よし主義の上に於て、相爭ふ所があつても、長所は長所として、採る所は大に採つたものである。後世に下るに隨つて、次第に形式化し、概念化して、長短いづれにあれ、敵者の教説は、是非之を攻撃せねばならぬもの、之を依用するが如きは、思ひもよらぬものとなつたのである。

斯の如くであるから、鑒真の創建せる戒壇に、多寶塔の安置せられたのは、不自然では無いのみならず、鑒真當時の學者の襟度にあらねば、斯の如き無執の態度が見られぬと思ふ。さて一步を進めて、この多寶塔安置は、日本に來つて後初めて安置したものであらうか、或は支那より傳來せる

ものであらうか。支那に於て、而も唐の中葉以前の廣き佛教精神に於てなくば、唯識主義の戒壇に、法華精神の多寶塔の安置が有るべしとは思はれぬ。こは單に想像に止まるけれども、次第に推理を極めて行くと、結局支那に遡らねば止まぬのである。支那傳來とすれば、前掲の「一心金剛戒體秘訣」の天台大師の多寶塔なるものが、頗る注意せらるべき事となる。或は天台に假託したのかも知れぬが、これが天台四世の法孫なる鑒真の多寶塔に連絡がありはしまいかと想像せられる。

鑒真の時代に於て、多寶塔の信仰が、大に行はれて居た事を立證する材料としては、大唐西京千福寺多寶塔感應碑がある。楚金禪師が、法華三昧中に感見せる多寶塔を現實にして、實地に之を建立した事に關するもので、顏真卿の書として、甚だ有名である。蓋しこの塔は、多寶塔の藝術にあらはれた最初のものかと思はれる。楚金は、南岳、天台の兩禪師の後を承けた法華三昧の禪師で、多寶塔の感見は、開元二十年頃であつた。塔の建立は、天寶元年以後の事で、その因縁を記せる碑は、天寶十一年に立てられた。我が留學僧榮叡・普照が、鑒真にその東征を請へるは、恰も天寶元年で、鑒真が來朝の目的を達したのは、天寶十二年である。楚金の多寶塔感見が、佛教社會の信仰を動かしたのは、正しく天寶年間の事で、鑒真は、此時幾たびか失敗しつゝ、猶東征の目的を果さんと努力して居たのであつた。楚金の多寶塔感應の事實は、鑒真の多寶塔を説明するについての屈強の資料である。楚金の感應は、長安に於てある。建塔も、長安に於てある。長安に於て、この事

ありしは、南岳、天台の教觀が、大に長安に及びしを語る。さて又、法華三昧中の感見が、多寶塔であつた理由は、どこにあつたらうか。之を感じする前に、多寶塔が「法華」の本門を表現するものとして、又その深遠な教觀を標幟するものとして、佛教界内に行はれて居たと見ねばなるまい。然らば 多寶塔に「法華」の生命を打ち込むまでに、これに着目した人は、誰であつたか。それは天台大師で無くてはならぬ。天台大師と多寶塔と連絡せしめられる理由は、實にこゝにある。その普禮法の虛空不動三學の虛空は、「華嚴」の忉利・夜摩・兜率・他化自在の諸天と、「法華」の靈山虛空とから得たものであらう。虛空は、超脫であり、自由であり、對立のなき一如の世界を表示するものとして、最も適當である。この一如の世界たる虛空に、佛教を表現するものとしての多寶塔は、天台大師に取りて、佛教一切であつた。戒も、定も、慧も、悉くこの中に具せられる。後の圓戒思想の發端は、こゝにある。斯く考へ来る時は、天台大師と多寶塔との關係が、猶一層闡明せられねばならぬ。これには更に多くの資料を集めねばならぬから、これ以上深入りせぬか、天台の語として傳へられる多寶塔に、よし假託としても、相當の注意を拂ふを至當と思ふ。

### 五 我が戒律史上に於ける道璿

傳教が、梵網戒に佛教生活の歸趣を見出したのは、行表を通して道璿によつてゞあつた。道璿は、華嚴尊者の稱ありし普寂に從學し、洛陽大福先寺にありし時、我が留學僧榮叡普照の請によつて、

鑿眞に先づて來朝し、律師と仰がれた。其親友であつた吉備眞備の「纂」によれば、俄に病を以て吉野比蘇山寺に退居し、毎に「梵網」の文を誦するに、其謹誦の聲、零々として金玉の如く、人の善心を發したといふ。道璿に於て注意すべき事は、北禪の祖神秀の法嗣たりし、第七祖普寂に從學せる事とて、達磨禪に達せる事が、其一である。この普寂には、華嚴尊者の稱ありし程なれば、其佛教哲學はいふまでもなく華嚴哲學であつて、之に從學せる道璿が、多くの華嚴章疏を將來せる事は、其二である。定賓より「四分律」を受け、南山の「行事鈔」を將來したが、其戒律が梵網戒であつた事が、其三である。彼に「梵網」の注三卷あつて、それは天台に依つた點が多かつた。然し他を見ることなく、その中心を見出す事が大切である。もし道璿を以て、單に華天禪律の四宗を合糅せる學者と爲すならば、それは道璿の生命をなくするものである。道璿は、華嚴哲學を根幹として、之を實現するに、梵網戒と禪法とを以てしたものでなければならぬ。その「梵網」の注は、重要な點に於て、天台の説を承けて居るが、然しその色彩が華嚴的である。

佛教は、行表を通じて、道璿の感化を受けた。行表は如何なる人であつたかといふに、「元亨釋書」によれば、年七十三の時に、自分から遙に年下の道璿に就いて、重ねて戒法を受けた。その時に、道璿は、此老比丘、爲法忘身、心無貢高、又可貴也と言ふまでに、大に感じたので、すなはち己を傾けて告げていふ、篇聚者、被身而已。我有心法、曰如來禪。昔三藏菩提達磨、自天竺來、付此法干

慧可、……我從華嚴得、以付汝とて、廣く法要を說いたので、行表は忻然として之を領受したのであつた。これは、道璿の眞意が、禪にある事を知らしむる有力な文證である。他を調へんが爲に、しばらく、戒法を用ふるが、最後は禪に訴へたのである。七十三歳の老齡の行表に對しては、身に蒙る戒法の手段を待つに及ばぬ、直に心要に就くべしといふのであつた。行表がこの提撕によつて得る所のあつた事は、傳教が「血脉譜」の中に、和上受達磨心法、學佛性法門、内外清淨、住持佛法といつて居るにて知られる。傳教自ら「最澄年十三にして、大和上に投じ、すなはち和上より心を一乘に歸すべきを稟く」と言つて居る。

傳教は、行表を通して道璿に歸した、其中心に達磨法門のある事を看過してはならぬ。「血脉譜」の中に、璿和上が、大唐より持ち來つて寫傳せる達磨の法門が、傳授して比叡山の藏にあるをいひ、また入唐して、天台山禪林寺の翛然より、天竺大唐二國の付法血脉、并に達磨の付法牛頭法門を、頂戴し來つて、叡山の藏に安せる事を特記して居る。この達磨禪は、その一乘戒に取つて、頗る重要な關係を有するものである。傳教の後を承けて、一心戒壇を完成せる光定の「一心戒文」の中に、幾回となく、禪について言つて居るのは、正しく之を證明する。之を拾ひ出して見ると、

傳戒師師相承者、從南天竺、至于日本、南天竺王第三王子菩提達磨、一乘之戒、受優婆掘、至于漢地。然則有天竺付戒二十八師、彼第二十八師菩提達磨、持一乘戒、遊來漢魏、……明知聖與之聖、交跡利

生、一乘之戒、流於山門、先師傳戒、在二聖後。（二聖とは、達磨と道璿とを指す）

また「大唐國衡州衡山道場釋思禪師七代記」を引證して、二度までも慧思と遠磨との關係を詳叙して居る。慧思は有名な禪師であつた。光定は、達磨と共に慧思を以て、一乘の戒師と爲し、而して禪を通して、兩者の間の一乘戒を連結せしめて居る。これによつて、傳教の一乘戒に取つて、禪が重要な位置を取れる事を知るべきである。

傳教は、行表を通して、道璿より華嚴哲學と梵網戒と達磨禪とを得た。これがその圓頓戒を創說するに取つて、欠くべからざる要素である事を、第一着に注目せねばならぬ。道璿には、天台學もあつたけれども、然し、天台學に取つては、道璿よりも、鑒真の方に一層多くの恩惠がある。傳教が天台學に志したのは、全く鑒真の將來せる章疏を見てからである。而も鑒真は樸陽と法說との兩疏によつて、就中樸陽疏によつて、天台學に依順して「梵網」を顯揚したとはれ、加之、前記の如く、南都戒壇上の多寶塔は、鑒真當時からあつたと思はれる。いづれの點から見るも、傳教の最も重んすべきは、鑒真であらねばならぬ。然るに、光定の「一心戒文」には、鑒真に言及する所が、可なりにあるけれども、傳教にありては、予の短見の及ぶ所、「顯戒論」に一個所あるに過ぎぬ。一個人所といふのも、決して之を祖師とする意味でなくして、南都の僧統の說を逆襲せんが爲のものである。すなはち、僧統等が、利他の爲に假りに小律儀を受くと、傳教の言へるは倒言なりと、上奏せ

るに對して、傳教は鑑真を引證して、之に大駁撃を加へていふ、「明に知りぬ、我が大日本國の傳戒の大和上、先に大乘戒を受け、後に小乘戒を受けたるを。小根を利せんが故に、更に小戒を受けたるは、豈利他にあらざんや、云々」。斯の如くにして、傳教は、天台學に取りて重要な役目を爲せる鑑真及び其法系に對して、殆んど風馬牛の位置にあるものゝ如くである。之を論難の爲なりとせば、餘りに甚しいと事となるが、それは主義精神の相違から來たのである。圓頓戒の主義精神からする時は、斯くなるのが、寧ろ至當である。

鑑真の戒は、瑜伽戒である。三乘共受のものである。その戒相は、身體を主とし、自己を目的とする四分戒である。漸修である。對立の世界に住するものである。傳教の戒は、梵網戒である、梵網戒より一頭地を進めたる圓頓戒である。大乘不共のものである。その戒相は、精神を主とし、法界を目的とする。頓悟である。一如の世界に翱翔するのである。傳教のこの自由な態度は、實に華嚴哲學と達磨禪から得て、後に入唐して天台の圓頓哲學に接して、大に圓熟した。傳教より見る時は、鑑真一派の天台學には、到底許容すべからざる凝滯が認められたに相違ない。その「梵網經」の取扱にも、到底首肯の出來ぬものがあつたらう。然し入唐以前は、之を内心に蓄へて居たが、天台山に至りて、圓頓無碍の天台學に接して、一旦豁然として、行表を通して道場より得た大乘戒に對する得證が、勃然として其全身に満ちた事であつたらう。

歸朝の後に、猛然として圓戒を主張するに、身命を賭した。獅子吼とは、これだと思はるゝまで  
の咆哮を敢爲した。これには、頓悟の自信がなくてはならぬ。證悟の體驗のなきものは、叡山を南  
都より獨立せしめんが爲の戰鬪としか考へぬだらうが、そは皮相の見方がある。傳教には、斯くせ  
ねばならぬ生きくしたものがあつたのである。傳教が、歸朝の後、この戰鬪の間に於て、最も多  
く心中に繰り返した師恩は道璿であつた。「上顯戒論表」の中に、又問「律儀則稱我大乘定上座、則  
還向賓頭○己嫌邊州○豈信比蘇○といひ、「顯戒論」の中には、僧統が最澄只在邊州、即便還來、寧知天  
下諸寺食堂云云と奏せるに對して、最澄は、天下諸寺の食堂を巡らざれども、已に一隅を見て、令  
天下食堂置文殊上座の新制を得たりとて、若嫌邊州闕學失、何況比蘇、自然智也と結んで居る。比  
蘇といふは、道璿の事である。鑒真に對して、殆んど風馬牛の觀ある傳教が、道璿に關して、自然  
智と嘆稱するまでに及んで居るのは、何故であるか。梵網戒を宣揚した事も、又天台學を傳へた事  
も、道璿・鑒真に共通で、而も寧ろ鑒真の方に、より多くの力があつた。にも關らず、傳教の態度が、  
斯くまでに兩方に對して異なるのは、他に大なる理由が無けねばならぬ。予は始め其理由を求むるに  
大に苦んだが、そは道璿の眞面目に觸れねば、何としても解決の出來ぬ問題なる事を知るに至つた。  
傳教の著述から考察して來れば、道璿の眞面目を、華嚴哲學及び達磨禪に歸著せしめざるを得ぬ。  
之を合する時は、頓悟の第一義心が、圓頓戒の中心となる。この中心思想から見る時は、鑒真の一

派には、頗る物足らなさがあつたらう。道璿と鑒真とに關しては、昭和三年五月號「寧樂」の上にやゝ委しく論じてあるから、こゝには細かい點に論じ入らぬ事とする。

## 六 比蘇道璿の虚空不動三學について

道璿が、禪によつて、華嚴の教理を身心に實現したものは、虚空不動の三學なるものであつた。虚空不動の三學なるものは、光定のいへる如く、灌頂纂の「國清百錄」の普禮法の中に見られるから、天台大師の當時から行はれて居たものである。然し、天台大師の所用であるからとて、直に之を天台教理に基づけるは、その當を得ぬ。

それはいふまでもなく、「華嚴經」に基いた歸三寶文である。先づ其文を出して見る。

普禮十方三世諸佛、寂滅道場上、盧舍那佛

普禮十方三世諸佛、普光法堂上、盧舍那佛

普禮十方三世諸佛、忉利天上、盧舍那佛

普禮十方三世諸佛、炎摩天上、盧舍那佛

普禮十方三世諸佛、兜率天上、盧舍那佛

普禮十方三世諸佛、他化自在天上、盧舍那佛

普禮十方三世諸佛、重會普光法堂上、盧舍那佛

普禮十方三世諸佛、祇洹林間善財童子、盧舍那佛

普禮十方三世諸佛、七處九會、圓滿頓教、盧舍那佛

普禮十方三世諸佛、虛空不動定藏、盧舍那佛

普禮十方三世諸佛、虛空不動定藏、盧舍那佛

普禮十方三世諸佛、虛空不動慧藏、盧舍那佛

普禮十方三世諸佛、歸佛、得菩提、善心常不退、盧舍那佛

普禮十方三世諸佛、歸法、薩婆若、入大總持門、盧舍那佛

普禮十方三世諸佛、歸僧、息諍論、入大和合海、盧舍那佛

願諸衆生、三業清淨、奉持尊教、和南佛法賢聖僧

道璿は、「梵網經」の我已百劫修行是心地號吾爲盧遮那の文を注釋するに、天台の説に従つて、虚空不動の三學を以てした。その説相は、理論からすれば三論的であり、實際からすれば禪的である。光定は、之を二度までも引用して居る。

修行者、天台師説、修行一切之法、不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去、常住一相、猶如虛空、言語道斷、自性清淨、是名修行。如是行人、於自性清淨心中、不犯一切戒、是即虛空不動戒。又於自性清淨心中、安住不動、如須彌山、是則虛空不動定。又於自性清淨心中、通達一切法、無碍自在、是即虛

## 空不動慧。如是等戒定慧名盧遮那佛。

一切の對立から解脱して、自性清淨の一心に歸つた所が、虛空の如く靈徹で、その一心中に自ら眞の三學が具備せらるゝといふのである。これは華嚴哲學の自性清淨心を根本とし、この一心をありのまゝに全現するに、禪定を以てしたものである。虛空不動の虛空なる語は、般若の空の意味もあり、實際の虛空の意味もあり、無染心の意味もあつた様である。(一般若の空の意味なる事は、達磨禪との關係にあらはれて居る。達磨禪に關係がある事は、光定が二度までも引用せる「七代記」によつて、ほゞ其消息を知る事が出来る。「七代記」の記事そのものは、荒誕であるけれども、虛空不動の虛空を闡明する點に於て、重要な文献である。記にいふ、「西國の一婆羅門僧達磨なるもの、漢地に來つて、衡山を徘徊し、六時行道し、慧思に問ふ、汝この寂處に修道する幾年ぞ。思禪師いふ、二十餘年。達磨問ふ、何等の靈驗を見たりや、何等の威力を被れりや。曰く、靈驗を見ず、威力を被らず。達磨良久しくして、歎息していふ、禪定は厭ひ易く、濁世は離れ難し。……阿師阿師、努力せよ、努力せよ。何が故に此山に留まつて、十方に遍せざる、因果并に亡ぶ、海東に誕生せよ。……思禪師問ふ、誰人ぞ。曰く、余は虛空と。相談じ己りて、東に向つて先づ去れり。云々。これは、達磨と慧思と、二人共に日本に來たといふ、傳說の記事として、頗る興味あるものであるが、こゝには、達磨が虛空であるといふ事を見れば、事足りる。(二)「一心金剛戒體秘訣」の中に、靈山の虛空を

道場と爲し、一乗の機の爲に、虚實不動戒を説くと言つて居るから、虚空の名目は、道場より得た意味となる。華嚴の會座たる忉利・夜摩・兜率・他化自在等の諸天を考へれば、道場の虚空の意味が、益々明白となつて来る。(三)「秘訣」はまた戒體から得たのであると明言して居る。之を説いていふ、戒體は、諸識を具する第九識即ち菴摩羅識である。菴摩羅識を、虚空不染心と名く。十界の差別なきは虚空にして、妄念なきは無染である。圓頓戒は、この無染心にありて修するものであるから、之を虚空不動戒といふ、云々。説明して巧妙といふべきである。菴摩羅識は、陳の真諦三藏の翻譯せる經論に出て居るもので、真諦には「九識義」といふ著述もあつた程に、この第九識を以て、その教義の中心原理とした。天台大師も、その大著「玄義」や「止觀」の中に、屢々之を活用して居るから、之を圓頓戒の基礎原理とした事も、考へられ得る所である。即ち前に道璿が引證せる天台大師の修行の説明中に於ける、虚空の如き自性清淨心が、この第九識であらねばならぬ。道璿の「梵網經注釋」に引證せる文言は、果して天台大師の所説であるや否や、又「一心金剛戒體秘訣」は、果して傳教が道達より聞き得たものであるや否や、いづれも困難な問題を伴ふが、天台大師が、普禮法中に數へた虚空不動の三學なるものは、自性清淨心菴摩羅識の上に成立すべく、而してこの自性清淨心を全現せしむる方法として、達磨禪が重要な役目を遂げた事だけは、斷言してよいと思ふ。

## 七 傳教の圓頓戒資料

傳教の圓頓戒を論ずるにつきては、「顯戒論」「山家學生式」「學生式問答」等を、第一資料とし、「一心金剛戒體秘訣」「一心金剛戒體」や、光定の「一心戒文」、慈覺の「顯揚大戒論」、安然の「普通授菩薩戒廣釋」等を、第二資料とすべきであらう。中に於て、最も徹底して圓戒を高潮せるものは、「一心金剛戒體秘訣」及び「一心金剛戒體」である。この中には、三乘共門の瑜伽戒より、一乘不共門の梵網戒に進める傳教が、更に一乘不共門中に於ても、漸次門の梵網戒より、圓頓門の法華戒に進到して、梵網戒を因戒・菩薩戒とし、法華戒を果戒・佛戒とし、而して兩戒を修得の戒相と性德の戒體とによつて、之を調和し、その相承を、臺上の舍那相承・塔中の釋迦相承の區別と爲し、塔中相承の法華圓頓戒は、實相眞如を以て戒體とし、信入を以て方法とし、一得永不失の功用あるを以て、即身成佛の大果を得、是に至つて事々悉く持戒の域に達し、無戒即持戒の妙境を展開する。之を金剛寶戒といひ、虛空不動戒といひ、また如來藏戒といひ、自性本具戒といひ、本門壽量果分不可思議佛戒といふと徹底してある。如何にも痛快である。「一心金剛戒體秘訣」は、その奥書に、貞元二十一年、台州臨海縣龍興寺淨土院に於て、書せるものとして、本朝天台後學最澄の判がある。中に、福田堯穎氏の指摘する如く、

予受此戒旨、立戒壇於山頂、改日枝山、名比叡山。夫山頂戒壇、表無上果德戒體、名比叡山、表最尊無上自在、如天位戒令、耳矣。

といふ文句があつて、此書が傳教の筆にあらざるを疑はしむる。當時、まだ戒壇が無かつたからである。また書中の至る處に、可秘可秘とか、深秘深秘とか、可信可信とか言つてあるのは、如何にも後の筆致の如くに思はれる。而して内容の主要なる部分に於て、安然の「普通廣釋」と極めてよく一致するのみならず、その示師相の下の道場の記事、授戒の下の三聚淨戒三種の記事、及び顯戒德の下に長々しい記事の如きは、文々句々に於て一致する。

(一) 道場の下の記事は、「廣釋」に賢聖傳の語とせるものを、「秘訣」には邃和尚の決とし、有云とするものを、南岳口決とするの差はあるが、他は「法華」や「涅槃」の引證までも、大體に於て一致する。彼此對照し来る時は、兩書の間に、何としても必然の關係がありと思はれる。

(二) 授戒の下の三聚淨戒につきて、傳受戒・發得戒・性德戒の三種を敍せる記事は、また「廣釋」と「秘訣」と、大要を同じくし、特殊な發得戒の記事の如きは、同一と言つてよい。これまた到底偶然の一致では無い。一方が、必ず他方を、そのまゝに受けたもので無くてはならぬと思はれる。性德戒の下の戒體名目が、兩書の上に注意すべき差異を見る。こゝに兩書間の前後關係を推測する、何等かの手がかりが得られまいかと思ふ。兩書を對照して見る。

「廣釋」

「秘訣」

開悟本有眞如佛性五分法身體、非得他法、

開悟本有佛性法身之戒、法身體、非得他法、

皆於自身、開悟本有五分戒身、一如舍那、皆於自心、開悟本有法身、一如舍那、

開示本有真如佛性五分戒身、無始以來、本在汝心、開示本有佛性、五分法身、無始以來、本在汝心、一切如來金剛寶戒、五分法身、

一切如來金剛寶戒法身、

「廣釋」に真如佛性と爲せる個所を、「秘訣」は唯佛性と爲し、又「廣釋」が通じて五分法身、又は五分戒身と爲せる四個所を、「秘訣」は三個所に五分なく、たゞ一個所のみ五分法身と爲して居る。中に於て、最も注意せらるべきは、第一の例である。「廣釋」の開悟……五分法身體、非得他法は、意味が通徹するけれども、「秘訣」の開悟……法身之戒、法身體、非得他法の、法身體の三字は、意味の通徹を欠かしむる文字である。この對照は、「廣釋」より「秘訣」に及べるを推想せしむるものである。

(三) 次の顯戒德の下の長々しい記事は、その一致に於て殊に甚しいものがある。「廣釋」には、「大圓覺」「梵網」「仁王」「普賢觀」「無量義」「法華」「仁王」「無行」「大圓覺」「理趣分」「楞伽」「大般若」の諸經を引證し、「秘訣」には「大圓覺」「大般若」の二經を引證して後に、次の如き特殊の文言が、殆んどそのまゝに一致する。兩者を并擧するも煩はしいから、少しく例證の多い「廣釋」を引證して、「秘訣」になき部分だけを括弧し、少の文字の相違を、後に附記する事とする。

昔琉璃王、殺無量人、以此城人、剛惡難化、但臨斷命、發菩提心、此殺名爲入法界門、非犯殺戒、昔和修蜜、發願利人、吸我口者、得大辯才、合我智者、得大智慧、執我手者、得大福聚、嫁我身者、

得大菩提、此姪爲戒、非犯姪戒、

(昔釋迦尊、盜慳人者、得大施會、令增其福、此盜爲戒、非犯盜戒、)

當知、三毒十惡、皆爲戒行、

阿闍世王、殺害父母、卽無明父、亦貪愛母、行此非道、通達佛道、提婆達多、現造三逆、雖處地獄、如

三禪、伊昔佛師、今成弟子、

婆數仙人、以殺牛故、卽身地裂、墮大地獄、率地獄人、來詣佛所、皆令得道、此顯善惡本無定果、

散脂鬼、毗婆尸佛、發大誓願、常作鬼王、教化鬼道、

堅誓獅子菩薩、變化常爲畜生、教化畜生、

當知五逆三惡皆爲戒行、

淨名居家、無量道品、以爲妻室、(月上無垢、淨名女子、通佛達藏、行在家法)

未利婦人、亦處王宮、解了法藏、自記戒法、爲救人命、巧犯酒戒、佛爲此人、許飲萬石、

當知一切俗塵、皆爲戒行、

是以圓乘戒法、但有受法、終無破法、故名虛空不動金剛法戒、

以上の長しき例證の文々句々は、「秘決」に殆んどそのままに出て居る。相違を擧れば、城を城内とし。剛惡を則惡とし。和修蜜を和修密多とし。大福聚を大福德とし。此姪を此是姪欲とし。

當知を應知とし。爲戒行を名戒行とし。その下に況十善耶の四字あり。阿闍世王を闍王とし。即無明亦貪欲母、行此非道の十二字なく、提婆達多を達多とし。現造の現の字なく。雖處地獄、如三禪、伊昔佛師、今成弟子を、ただ受三禪樂とし。婆戴仙人の仙人なく。卽身地裂、墮大地獄を、身墮地獄とし。その上に還の字あり。來詣を來至とし。皆を悉とし。此顯を是則とし。善惡本無定果の下に、全一心具德、普賢色身、現一切、令物向覺道、卽是一心寶戒也の語句あり。散脂鬼の上に昔の字あり。毗婆尸佛を、於毗婆支佛所とし。教化畜生を化畜界とし。戒行を寶戒とし。淨名居家、無量道品、以爲妻室を、加之、淨名居士、行在家法、通達佛道とし。婦人を夫人とし。亦の字なく。法藏を佛乘とし。爲救人命の四字なく。佛爲此人、許飲萬石の八字なく。當知を須知とし。皆爲戒行を、悉是圓頓戒體とし。其下に、經云、一切世間、治生產業、皆與實相、不相違背、皆順正法の引證あり。是以圓乘戒法を、是則圓乘戒行とし。故名虛空不動金剛法戒を、故名虛空不動戒、亦名金剛寶戒而已としてある。

斯る一致は、これまた決して偶然のものではない。「秘訣」を以て「廣釋」を受けたものとするのが、當然と思はるけれども、然し、「廣釋」の方には、經文も實例も、數が多いから、逆に「秘訣」を受けたとも見られ得る。斯くまでの一致あるに關らず、いづれにも他を引證した事を斷わらぬのが、變であるけれども、慈覺も、安然も、隨所に傳教を引用してあるに關らず、何とも斷わつてない。

慈覺の「顯揚大戒論」の中に「顯戒論」のまゝに、頗る長く入必定「入定入印經」を引證しても、何等「顯戒論」に言及して無い。蓋、南都との對論が主眼であるから、自分の祖師を引證したとて、對手には何の權威ともならぬ爲であらう。之が爲に、「秘訣」と「廣釋」との前後問題も、一言の下に獨斷的に之を決するを得ぬ事になる。さて、「一心金剛戒體秘訣」及び「一心金剛戒體」の兩書は、痛快に圓戒を說破して居るが、兩書の記事に相應する圓戒の綱領は、「學生式問答」や「法華秀句」などの中に出で居る。すなはち「學生式問答」の中には、正依法華一乘戒、傍依梵網とし、又は金剛寶戒爲主、十重四十八爲伴として、梵網戒以上に法華戒を高潮し、或は之を菩薩戒と、佛乘大戒との對立とし、佛乘大戒を菩薩圓教佛乘戒又は虛空不動戒と名け、この一乘戒の第一戒師を塔中の釋迦如來として、而して此菩薩戒に、受法あつて捨法なきを說いて居る。更に「法華秀句」の中に、法華經を以て、無間自說果分勝と爲し、卽身成佛化導勝と爲せるを并せ来る時は、「秘訣」の論する所、傳教の筆に非ずとのみ、一言の下に說き去る事は出來ぬやうである。況んや傳教は、「學生式問答」第五の中に於て、

去延曆二十四年、大歲乙酉當大唐國貞元二十一年乙酉春三月二日、初夜時、最澄義真等、與大唐國釋氏沙門二十七人、於大唐台州臨海縣裏龍興寺西廂、極樂淨土院授菩薩戒。現前和上道邃大德邊受菩薩圓教佛乘戒、師師相傳、自靈山法華會、至于弘仁九年、相續不絕、有心智者、於此無疑、但除嫉妬者、惡見者耳。

と言つて居るから、龍興寺内の極樂院に於て、道邃和上より塔中相承の法華戒を受けたるは、明白である。「秘訣」を安然後の作とすれば、此事跡を本にして成した事になるが、然し、「秘訣」を讀下するに、如何にも力がこもつて見られる。斯くまでに力あるものは、容易に出来るものでない。身心その境地に遊べるもののが、感激に満ちつゝ、一氣呵成に書き下した筆致である。よし傳教の書けるまゝでないにせよ、其基礎には、感激の筆が横はつて居る様である。此推測が違つて居るにせよ、其綱領に於ては、傳教の主張と乖離が無いから、圓戒の大要をこれに求めて、差支ないとと思ふので、以下主として「秘訣」により、之に「戒體」を加へて之を論じて見る。

#### 八 梵網菩薩戒より法華圓頓佛戒へ

傳教は、南都の瑜伽戒に満足せずして、梵網戒に進入したが、入唐して天台の圓教に接するに及んで、更に梵網戒に満足せずして、法華戒に進入した。法華戒に進入して後の梵網戒觀は、根柢より一變した。すなはち梵網戒に、圓教の内容を與へて、之を圓戒にまで引き上げた。達摩禪の修法の上に成れる、道璨の梵網戒は、恐くは圓頓的のものであつたらう。幼にして之に習熟した傳教は、天台の圓教に接するに及んで、之に教理を加へたのである。傳教以外の人の梵網戒は、いづれも對立の世界にあつて、授受するので、一如の圓意に添はなんだ。傳教は、この意味を「顯戒論」の中について、次の様に言つて居る。

夫此十重戒、雖先傳授、然但有其名、未傳其義。何以得知未傳其義乎。然未解圓義故。猶共小儀。故(卷中、一九)

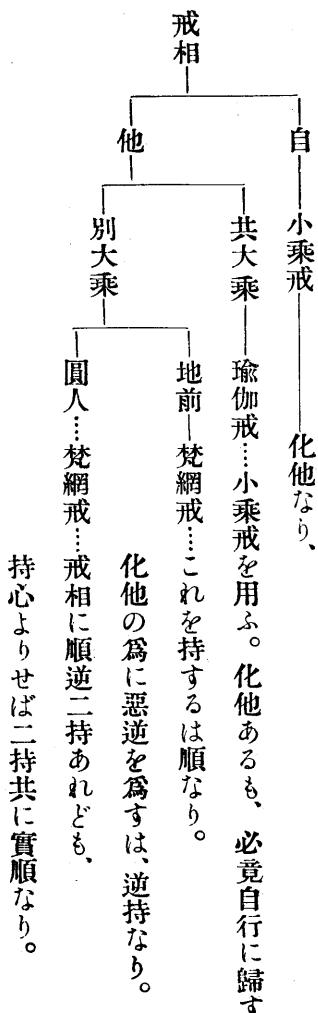
梵網之戒、雖先代傳、此間受人、未解圓意、所以用聲聞律儀、同梵網威儀。若同聲聞儀、何故制一念。此國名德雖受大乘戒、不用大安居、亦雖大乘布薩、不擇未受戒、未置文殊之上座、未傳別圓之威儀。(卷中、四三)

新宗所傳、梵網圓戒、分備圓五德、汲引一圓根。當知圓戒、圓臘、圓藏、圓禪、圓慧、非天台釋、難可傳說也。今高德所傳、非圓律儀。(卷中、四四)

いづれも圓義明ならざる間の梵網戒が、聲聞戒に同せられた事を言つたものである。鑒真一派の梵網戒は、この種のものであつたらう。傳教が、獨り比蘇のみを嘆稱して、之を自然智とまでも呼んで居るのは彼が、華嚴哲學と達摩禪とによつて、自ら圓頓の義に合した爲であらう。

圓頓戒は、法華圓頓の教理に應せんが爲のものであるから、特殊の戒であるを要する。印度以來の歴史を顧みるに、聲聞藏以外に菩薩藏、特に「華嚴」の如き大乘佛教が成立して後、在來の別々解脱戒では、この大乘佛教の教理に應する事が出來なくなつた。「梵網戒」が成立して、その要求に應じた。而して別々解脱戒と梵網戒とは、全く異なる系統に立つので、其間には何等の交渉もないまでの相違を示した。そこで兩者の間に立ちて、之を調和したものが、瑜伽戒であるといふ事は、既に

前に述べた。今や法華圓頓の教理に對する時は、梵網戒でも猶其要求に應じかねるので、之を「法華」の三如來室衣座戒、身口意誓の四安樂行戒、普賢の四種戒に求めたのが、圓頓戒である。是等は、其實三學中の戒を以て見るべきものでないから、戒とはいふものの、戒の觀念が一變したものといはねばならぬ。圓戒非戒といふものは、圓戒が、三學中の戒と其意義を異にするをいふのである。以上を以て、戒律は、小乘戒。梵網戒、瑜伽戒。圓頓戒の四種に大別される。細かく究むれば、戒の觀念に相違があるけれども、今こゝでは、悉く戒律の中に屬せしめて置くを便利とする。「一心金剛戒體」の中には、丁度此四種を、戒相の上から、次の様に分類して居る。圓頓戒の歸する所は、慈悲攝化の一念であるから、標準を化他の心に置いて、四種に分けたのである。



圓頓戒は、梵網戒より一頭地を進めて、之を超越したものであるけれども、然し其母胎が梵網戒

であるし、又苟くも戒といふ以上は、「法華」の三如來戒等では、漠然として居るので、その發露の相狀を梵網戒に求むる。之が爲に、いつまでも梵網戒を、從屬的位置に伴つて居る。「一心金剛戒體秘訣」に、菩薩戒は正依法華、傍依華嚴といひ、「學生式問答」に之を委しくして、佛子戒は正依法華經一乘戒、三如來室衣座戒、身口意誓四安樂行戒、普賢四種戒。次依普賢經、三師諸證同學。傍依梵網十重四十八輕戒、瓔珞十波羅夷律儀戒、慈悲喜捨攝衆生戒、八萬四千法門攝善法戒、方等經、文殊問、大涅槃等大乘經と言つて居るのは菩薩戒といひ、他は佛子戒といふ。圓頓戒を菩薩戒といふのは、印度以來の名目を用ひたので、その内容よりいふ時は、佛戒といふを適當とする。そこで、或は圓戒に、菩薩戒佛戒の二種を分つて、共に圓戒と呼んで居るけれど、其間に等差を附して居る。この二種は、常に相伴つて現はれて来るが、圓頓戒の眞面目は、「法華」にあり、佛戒にある事を、豫め注意し置く必要がある。圓頓戒は、一戒光明金剛寶戒だの、虛空不動戒だの、本性本有金剛寶戒だの、如來藏戒だの、如來寶戒だの、性海果分戒だの、果分不可思議佛戒だの、果分圓滿究竟戒だのと名けられて居る。一戒光明金剛寶戒といふのは、「梵網」に出る名目であるけれども、他は戒の内容の異なるに及んで、之に相當する名稱として、案出せられたものである。「梵網」「法華」の兩者に共通する名稱としては、金剛寶戒が最も多く用ひられて居る。

## 九 圓頓戒の戒體

圓頓戒の見方に四種の立脚地がある。是等四種の方面から、すべてを見ねば、圓戒全體が分らぬ。そは(一)戒體、(二)戒相、(三)戒法、(四)戒行である。戒體とは中道實相の理である。戒相とは三觀の心業より起る身口二業である。戒法とは三觀と三業との相應せる三密である。戒行とは三密より起る一切の善惡行、即ち十界である。戒體は「法華」により、戒相は「梵網」による。こゝに兩經の調和が成り立つ。然し、戒體と戒相とには、主從の區別があるから、そこに正依傍依の關係が生ずる。圓頓戒の中心原理は、勿論その戒體にある。中道實相を戒體とするは、表無表を戒體とするのとは大に異り、これによつて、戒律觀を一變せしめたのであるから、これの研究が第一の問題となる。圓頓戒體は、「法華」に立つていふ時は、實相の理である。實相とは、十界の實相であつて、吾人に本具せられ、吾人の内容を爲す。本具の内容たる。理としての十界は、善惡混融し、迷悟一如であるから、善惡のまゝで、そのまゝ覺體である。戒體を實相に求むる時は、善惡の二業も無く、持戒破戒の區別も無く、その時に宜しければ、いづれも戒體となる。「梵網經」に、一戒光明金剛寶戒といひ、佛性戒といふ、その佛性とは、「法華」からいふ時は、十界互具の心である。三界の生死は、この佛性の力用であるから、一切衆生、本來佛性戒に住する事となる。これを自性本具無作の戒といふ。これは實相の理からいふので、未だ位に入らぬのである。この自性本具戒が、感儀受得戒をして、即身成佛にまで展開する。其間に、六即の階級がある。また戒體・戒相・戒法・戒行の四種が

ある。性具戒といふは、理即で戒體である。受得には、名字・觀行・相似・分眞の四即がある。これは、戒相・戒法・戒行に配當せられる。さて又、名字に、聞名と解了とがある、聞名名字即とは、信入即受戒をいひ、解了名字即とは、羯磨具戒をいふのである。これを圖表すれば左の如くである。

戒體——中道實相——理即

戒相——身口二業——名字即——信入名字即

戒法——觀業相應——觀行即  
相似即

戒行——一切善惡行——分眞即

専實していふ時は、性徳として本具するものを戒體といひ、全性の修起せるものを戒相といふのである。戒體は「法華」に於て論せられるが、戒相となつて現はれた上は、「梵網」の範圍となる。

圓頓戒體を、唯識から見れば、第九識菴摩羅識となる。これにつきて、虛空不動といふは、虛空不染心のこと、虛空不染心とは菴摩羅識のことであると説明せられる。これは、法華と唯識との調和であるが、然し、單なる調和ではない。即ちこの第九識は、但九識にあらずとして、具諸識の第九識なりといへる所に、法華教理によつて、之を取扱へる事が見られる。これ、「起信論」始め華嚴教理が、識に上下本末を分つとの異り、要するに唯識教理を、法華教理中に攝し來たものである。但九識といふは、真諦三藏の如き九識家の終局理想境であつて、第八阿賴耶識の淨化したものであ

る。即ち現心の根底から、染分を悉皆除去したもので、九識家は之を菴摩羅識と名けた。この第九識は、八識以上にあるものであるから、但九識と名けらるべきである。「起信」や「楞伽」の如來藏心が、これに相當するものであらう。斯る意味の第九識は、妙樂が「同在理心」といへる理心に相當する。この理心は、善惡未分のもので、宛も一切の心源たる第九識に相當する。この第九識には、一切心が具せられて居るから、流動して諸識の浪となる。この理心、無染心、菴摩羅識が、圓頓の戒體である。この戒體の上に立つものを圓頓戒とし、これを本性本有金剛寶戒と名くる。

圓戒中に、禪が織り込まれて居る事を見遁してはならぬ。無作の戒體を發得する上に於て、豁然大悟をいふのが、それである。發得は、性德に對していふ語で、兩者の關係は、宛も始覺と本覺との關係の如く、畢竟は同一のものに外ならぬ。さて、圓戒の成立に、三重の階段がある。一には傳受、二には發得、三には性德である。事よりいへば、この三重は各別である。傳受は師資相承であり、發得は豁然大悟であり、性德は無始本有である。然し、理よりいふ時は、傳受を縁として、性德を發得するものであるから、是等は同時にあつて、同一の具體的事實を二方面から見たものに外ならぬ。この發得につきて、

十方法界、六種震動、則於汝等自身口意、及以法界之色心、當作微妙可愛光明之形、亦作天崩地裂、雷震地吼之聲、然發得無作之戒、是非凡夫見聞之法、

といふは、全く禪に於ける一念頓發の状態である。豁然大悟といひ、天崩地裂、雷震地吼といふが如きは、臨濟禪などに見らるゝ所のものである。圓頓戒が、達磨や、慧思や、牛頭に對して、重要な位置を與へて居るのは、戒體發得に於て、達磨禪の影響ありしを語るものである。傳教が、行表を通して、道璿に承けて居る著しいものゝ一は、たしかにこの禪的分子でなければならぬ。道璿は、嵩山の普寂の弟子。普寂は、達磨禪北宗の祖神秀の法嗣であつた。神秀の禪は、「楞伽」の如來藏を中心原理とするものであつた。普寂は、その法嗣で、華嚴尊者の稱があつた。その弟子たる道璿に、華嚴教理と達磨禪のあつたのも、見易き事である。傳教が自然智の比蘇とまで推賞するは、實に之に因すると思ふ。

#### 十 梵網因分戒と法華果分戒

圓戒に菩薩戒と佛戒との二種があるといふは、一應「梵網」に與へての説相である。然し眞の圓戒は、法華戒に限らるゝ。こゝに至れば、「梵網」を奪ふ事になる。菩薩戒は因分修戒、佛戒は果分證戒である。道達は、「梵網」の佛性戒を因分戒としたといふ。「法華」の一乘戒は、之に對して果分圓滿究竟戒とせらる。薩薩戒には、犯あり、捨あり。因分にあるが故に、自在にあらず、事々の間に差別あり、眞如に應せず。修戒なるが故に、事識の妄見に立脚する。之に反して、佛戒には、犯なく、捨なく、果分なるが故に、萬法を一心に具して、一をも欠く所なく、善惡生死を合せて、善惡生

死の名を絶する。これをまた如來藏戒といふ。如來藏を離れて、善惡生死がなく、また善惡生死を離れて、別に如來藏の體があるべきで無い。一切の對立を并せて、すべてを該羅し、而も佛性に違はぬのが、果分圓滿究竟戒といはれる所以である。之を果分不可思議戒といふは、華嚴の果分可說思想を、「法華」に活用せるものである。

この果分佛戒は、「法華」の本門に基つくものであつて、本門からすれば、一切の有情國土世間の事々物々、當處悉く如にして、善惡一如となり、生佛一體となる。この見地に立てば、一切の所爲悉く戒となるから、善法も惡法も、時に應じて律儀となる。元來、果上の三身とて、別に新生のものでない。衆生の心中に本有して、不動不退のものである。すなはち性徳のもので、この性徳に無作の三身が本具せられる。圓頓戒は、戒體をこゝに置く。

列祖は、佛性と佛果とを對立せしめて、佛果を卽身に成せしむるを、圓頓戒と爲したが、そは眞如の妙理より佛果を出さしむる考であるから、猶迹門に屬する。本門よりせば、萬法の當位卽ち本有無作の三身に歸するから、十界の諸法悉く三身の行相で、善惡凡聖すべて佛陀にあらざるは無い。斯くの如く、圓戒に二種ありとして、一應は「梵網」に與ふるけれども、圓戒の意義を徹底せしむる時は、之を「法華」に奪ふのである。「法華」に奪つたのは、本門佛戒の上に立つての事であるを忘れてはならぬ。佛戒は論じつめれば、佛心を戒體とする事になる。本門佛戒の上に立つ結果は、

遂に大唐阿闍梨の相傳として、「梵網」の因分戒は、無明闇昧之戒なり、「法華」の果分戒は、明了種智之戒なりと徹底せしめる。因分戒は、修の位にあるものであるから、自己と理想とが對立して居る。等覺の位に至れば、戒力高廣にして、凡路を絶する程であるけれども、猶微細の無明がある。之によつて、無明闇昧之戒と名けられる。之に反して、果分戒は、證の位にあるものであるから、自己と理想と一致する。こゝには凡と聖との相對がなく、善と惡との相對が無くなるから、持と破との區別がなくなつて、破戒もそのまゝ持戒といはるべき事となる。之によつて、明了種智之戒と名けられる。斯くまでに徹底した、思ひ切つての斷定は、豁然大悟の體験を経て、一如の妙味に接したものにあらねば、爲し得ざる所のものである。若し之を圓融の教理より説けるものとのみ見るならば、そは「秘訣」の中、に切に恐れて居る邪路に陥れるものである。「法華」本門に立つて、破戒も持戒であるといふは、破戒と持戒とを超越した上の事である。前に引證した戒德の下の三毒十惡皆戒行とか、善惡もと定果なしとか、一切の俗塵皆戒行とか、圓戒にはたゞ受法あつて、破法なしとか言つてあるのは、すべて果分證戒の上からいふのであつて、之が會得は、空門を通過したものにあらねば、爲し得られぬ所である。「秘訣」や「戒體」の中に、「梵網」の立場を離れて、「法華」の立場に進み、思ひ切つて圓戒を徹底せしめたのは、實に痛快である。こゝに來れば、實は所謂戒では無いのである。所謂戒は、どこまでも對立の世界に行はるべきものである。徹底せる圓戒は、所

謂戒の範圍を出て居るから、圓戒非戒といふのである。

「廣釋」の戒徳の下に、如來果地戒と菩薩因分戒との相違を、最もよく明白に説いてある。四教に各菩薩戒あれど、前三教の菩薩戒は因分戒であり、圓教の菩薩は戒果地戒である。もし圓教の立場に立つていふ時は、四教の菩薩戒、共に佛戒といはれ、共に菩薩三聚戒といはれ、共に直往菩薩戒といはれ、即身成佛戒といはれ、共に一受不捨戒といはれ、共に常作王身戒といはれ得る。然し、其間に淺深があるとて、次の様に、其差別を列舉して居る。

(前二戒)

(圓乘戒)

果——菩薩菩提

如來菩提

法——三聚淨戒

虛空不動金剛寶戒

行——歷劫修行

大道直行

證——歷無量劫、最後現身成佛

受戒之日、即身六即成佛

身——有犯不犯、而戒法不失

都無犯戒、戒法常住

斯くて、「大圓覺」の一切衆生、本來成佛といふを理即佛として、「梵網」の衆生受佛戒、即入諸佛位を即身の名字佛とし、「仁王」の受持讀誦、即爲佛を即身の觀行佛とし、「普賢觀」の行者即得六根清淨を、即身の相似佛とし、「無量義」の受持此經、即於是身、得無生忍。乃至、即身入等覺佛位を、

卽身の分眞佛とし、「法華」の須臾聞之、即得究竟阿耨菩提を、即身の妙覺佛とし、斯くて、圓乘の戒法に、たゞ持果のみあつて、犯報なきを論じて居る。其說相、最も明白にして、「秘訣」の及ぶ所で無い。この邊などは、「廣釋」を「秘訣」の後と見る方が、よい様に思はれる。

## 十一 即身成佛論

圓戒は、中道實相を戒體とするから、一たび之を發得する以上は、一得永不失の性質を有する。受法あつて、捨法が無いから、一得永不失といはれるのである。これは、圓戒の大なる特長で、「瓔珞經」の「佛子十無盡戒を受ければ、四魔を過度し、三界の苦を越え、生より生に至りて、この戒を失せず、常に行人に隨つて、乃至成佛す。……故に知る、菩薩戒には、受法あつて捨法なし。犯あるも、失せずして、未來際に至る。……この故に應に受くべし。有にして犯するものは、無の不犯なるに勝る。有の犯は菩薩と名け、無の犯は外道と名く」といふに根據せるもので、虛空不動戒といはれ、金剛寶戒と名けらるゝは、これによるのである。諸法實相を中心原理とする圓戒に立つ時は、一切悉く佛法ならざるは無く、佛法の中に犯戒あるべきにあらざるを以て、戒法常住となり、五逆十惡を起すも、皆佛道を成し、戒果を破る事が無い。「無行經」に言へる如く、貪恚癡を外にして、佛道なく、「大圓覺經」にいへる如く、戒定慧と共に、姪怒癡も、また梵行でなくてはならぬ事となる。斯の如く、圓戒は、諸法實相の教理を加ふる事によつて、正も邪も、淨も穢も、善も惡も、

何の區別もない様な状態にまで持ち來された。こゝに至れば、受戒も持戒も、其要なき様に思はれる。こゝに大に注意せねばならぬ點がある。「秘訣」の中に、無智の人の中に之を説かざれ、謬りて邪見に入らん。秘すべしと特に注意が加へられて居る。これは、善惡、正邪、淨穢の對立が無くなつた境地、すなはち諸法の實相を觀照し得る境地に立つていふのである事を忘れてはならぬ。對立がないといふのは、佛地である。佛地に立てば、爲す所悉く圓戒となる。この境地の姪怒癡は、早や姪怒癡では無いから、實は姪怒癡これ梵行とか、五逆十惡これ佛道とかいふ提言には、言語の上の不精密がある。若し佛界に立つ時は、常識の社會に於て、善惡といひ、凡聖といふ、對立と見らるゝ兩方が、共に法性を出せず、法性に順つて居る事を照すから、一方を破して、他方を求むるに及ばぬ事となる。何となれば、法性を破して、法性を求むるといふ事は、それ自身矛盾である。得道者は、善惡の二法を一心に統べ、九界佛界を佛藏に攝するから、善惡の名が一心中に溶融せられ、凡聖の別が佛藏中に渾一せらるゝので、一切悉く如、萬法すべて如となる。こゝに於てか、萬法を壞せず、改めずして、金剛寶戒に住するといふ事になる。般若的の文字を用ふるならば、圓戒は無相戒である。無相戒は、有相戒の終極する所に、初めて展開するものでなければならぬ。梵網戒は有相戒の終局である。梵網戒に徹して、有相戒が無相戒と一轉したのが、法華戒である。有相と無相と、その立場が全く異なるから、隨つて戒律觀が、こゝに一轉する。傳教は、入唐以前、修禪

によつて、この境地に對する消息を悟得したに相違ない。入唐して、天台山の圓頓教理に接して、初めて前の悟得に、教理的基礎を得たものと思ふ。歴史的にいふ時は、梵網戒も、法華戒も、共に菩薩戒といはれ、共に佛戒といはれ、共に圓戒といはれ、共に佛性戒といはるゝけれども、尅實していふ時は、菩薩戒、佛性戒といふは、梵網戒で、佛戒圓戒といふは法華戒であるから、その間を判然區別せねばならぬ。歴史的發展の多い佛教には、一語に多義を含むので、學者は常に惱まさる。一得永不失の戒體は、卽身成佛にまで展開する。而も頓悟の卽身成佛である。然らば圓頓成佛の方法如何といふに、信入を強調して、信に成佛ありと主張し、妙解妙行を立てるに及ばぬ。觀念坐禪に向ふを要せぬ。たゞ性徳の本有を信じて、我すなはち本地の三身と一體なりと信する時、三身圓滿の戒徳に住する事が出來る。之に過ぐる頓悟の妙道あるべからずといふ。成佛には、種・熟・脫の三段がある。第一の下種に、發心了因の下種と、聞法緣因の下種とがある。了因は智慧であつて、佛世の下種である。因縁は信受であつて、滅後の下種である。滅後末法の今日は、信受によらねば、成佛の道が無い。然らば、末法の時代、何ものに從つて聞法すべきか。末法にあつては、名字の凡師あるのみ。凡師から、益を得る外はない。如何に高妙であつても、益のないものは、佛陀といはれず。たゞ益あるものを、佛陀と爲すべきであるから、この凡夫に對して、佛陀が凡夫の形を以て、化益を垂るゝものと觀じ来る時は、こゝに凡聖の對立を超越を得べく、凡聖の差を見ざるは、圓

頓の意にす合る事となる。圓頓の眞意は、一切を佛と觀するにある。

是に至つて、一切に佛を觀じ、自己またこれ本來佛なりと信する時、忽ちに頓悟して卽身成佛すべしと、頗る信仰成佛主義を強調して居る。後に叡山より流れ出でた他力信仰の淨土門は、この信仰成佛主義の思想を繼續せるものである。圓頓戒は斯く信入を力説して居るが、然し信の前に解の力を要すべく、また信の背後に空の力を要すべしと思ふ。信の成立する基礎として、自己そのものに對する解がなければならぬ、また信の背後に空の力がなくば、卽身成佛といふまでの飛躍が成立する事は出來ぬ。達和尚の言として、圓頓の戒體とは、衆生卽佛の實意を解するなりと言つてあるを見ても、信入の前に解のある事が分る。又、性德本有を信すと言ふは、信の前に、性徳に本有の三身を具する事についての解が無ければならぬ事を語るのである。

## 十二 相承と道場と戒壇と

圓戒が、「梵網」より「法華」に進んだ所に、臺上相承、塔中相承の二系が成り立つ。梵網戒は、臺上の舍那佛が、葉上の菩薩の爲に説戒した所に出發するから、これを臺上相承をいふ。法華戒は、靈山多寶塔中の釋迦が、十方分身佛の爲に説戒した所に出發するから、これを塔中相承といふ。前者は等覺一心を受持し、後者は諸法實相を受持する。一は因分戒であり、他は果分戒である。斯くて、兩者の戒體が異り、道場が異なるが、圓頓戒にては、戒體を塔中相承に取り、戒相を「梵網」に取

る事によつて、兩者を調和せしめて居る。梵網戒は、一面より見れば、その優良な地位を失つたとも見られるけれども、他面より見れば、法華教理を経て、圓頓戒の位置に高められたといへる。傳教は、斯くの如く見る事によつて、初めて梵網戒の意義を闡揚し得べしと考へたのである。

圓頓の授受せらるゝ道場に、外道場・内道場の二二種がある。十重四十八輕戒を説ける華藏世界も、虛空不動戒を説ける靈山虛空も、共に外道場である。本來金剛戒を持し、本來寂光道場にある行者自身は、内道場である。菩薩戒を受くる時、善惡を圓融することによつて、自己の色身が、常寂光といはれるのである。

道場に安せらるゝ戒壇に、事壇と理壇とがある。事壇とは、戒師の登る所のもので、蓮華臺藏を表する。理壇とは、己心の實相である。然し、解知の人には、一切の時處、悉く戒壇となり、臺上となる。道場及び戒壇の條下に引證せらる、南岳及び天台の語とせられるものに、注意を要するものがある。南岳のは、圓頓戒行相、以自身爲道場、又以自心爲道場、何遙指華藏及靈山耶といふのである。果して南岳の語なりや否やは不明であるけれども、圓戒が理論的根柢を得た時代に、道場について、斯る見地を有するに至れるは、當然の事である。天台のは、多寶塔安置に關するもので、其文は前に既に掲載した。これまた天台の語なりや否やは、不明なれども、天台教理に相應する特殊の戒が、要求せられる様になつた時代に、その要求せられる圓戒授受の爲の戒壇を案出して、之を天台大師

に託したものではあるまいかと思はれる。戒壇に多寶塔を安置する事は、支那に於て既に在つたものであらうといふ事は、既に叙述せる所であるが、更にこゝに少しく附言する。

弘仁十一年最澄記の「一乘戒建願記」は、其真撰なりや否やの疑があるにせよ、傳教の戒壇建立に關する理想の表白たるは疑がない。其中に、延暦寺大乘戒壇院の中臺莊嚴として、

金銅多寶塔一基高三尺一寸  
周二尺八寸奉納一二正經、兩卷秘要、を中心として、外に二面の鏡、一顆の珠、二十七部の大乘律、五口の瓶を安置し、願記の中に、今爲生一乘芽莖、五寶之中、建立金塔、藏于一二正經、兩卷秘要、名爲戒壇と言つてある。而して戒壇につきては、「我が山の戒壇は、己心の妙戒を以て、眞妙の戒壇と爲す。受戒とは、己心の妙戒を受くるなり。衆生即ち佛心を悟るを、眞の受戒と爲す」と言つて居る。これを、前掲の「秘訣」や「廣釋」の戒壇觀に對照すれば、實によく一致して居る。その密教分子の多いのは、傳教當時の支那の佛教界が、密教の風を多分に帶びて居た爲である。當時、金剛の名目に乘じて、密教の教義が金剛戒にまで入りこんだ。「一心金剛戒體」に、承知七年、義眞の加へたる叙といふのがある。それに、「之を大師に聞くに、一心金剛戒に兩宗の別があり」とて、密教の金剛と、今家の金剛との差違を説いて居る。「密教の金剛戒は、大日如來を本師とし、兩部の和合、境智の一心に、持戒の成立を説くのである。これは、一行和尚が、金剛部の式に依つて、始めて作れるものである。今家の金剛戒は、瓦官寺の羯磨師に據れば、一心金剛戒の名は、「梵網」

に出る所、智者大師始めて、この名を立てゝ圓戒の妙旨を顯はした。一行この名を竊んで、密戒に附したのであるから、其名は同じいけれど、其戒は同じからず、云々」といひ、而して、大唐盛んに密教の戒を傳ふる事を、特に記して居る。斯くて金剛戒なる名稱は、梵網戒にも、法華戒にも、密教戒にも、用ひられたものである事を知らしめられる。「一心金剛戒體」を疑ひ、同時に義眞の叙をも疑はゞ、各別、この叙を特に否定せねばならぬ理由も少いから、之を依用すれば、傳教入唐の當時、密教の金剛戒が盛に行はれて居たので、戒の教理に於ては異なるにせよ、その作法の上に於て、彼の影響を受くる事は、必ずあり得べき事と思ふ。

斯る點よりして、「一乘戒建願記」中に記さるゝ多寶塔と、「秘訣」中に記さるゝ多寶塔と、更に南都戒壇の多寶塔とを、并せ見て考究し來る時は、この多寶塔安置は、日本案出にあらずして、支那に遡るを至當とすべきやに思ふ。支那に遡るを至當とすべき最も有力なる材料は、南都戒壇の多寶塔である。瑜伽戒の戒壇に、全く系統の異なる「法華」の多寶塔を安置するには、餘程の理由が無ければならぬ。而して南都北嶺の戒壇に關する論證の起つて以後には、到底あり得べき事で無い。如何に論證が劇甚であつても、歴史的のものであつたからこそ、そのまゝ保持せられたものであらうと思ふ。この事は、前に既に述べたから、こゝには省筆する。

### 十三 圓頓戒は日本佛教なり

傳教の圓頓戒を成さしめた要素を、一々分析し来る時は、或は概ね支那に遡ると思ふ。然し、眞の意味の圓頓戒、形式と内容との相應せるものは、日本成立でなければならぬ。他語によつていへば、日本に來つて、初めて圓頓戒の眞精神が發揮せられたといふ事を敢言し得る。そは何であるかといへば、支那の菩薩戒は、終局聲聞戒の附屬の如き位置にあつた。聲聞戒を基礎として、その上に菩薩戒を築くのであるけれども、結局聲聞戒がその基調を爲して、菩薩戒が十分に發揮せられて無い。すなはち瑜伽の菩薩戒は、基礎として、二百五十戒を實行し、その上に菩薩戒を建設せんとするものである。その精神主義は、劉宋求那跋摩譯の「善戒經」の中に、明了にあらはれて居る。

菩薩……先當具足學優婆塞戒・沙彌戒・比丘戒。若言不具優婆塞戒、得沙彌戒者、無有是處。不具沙彌戒、得比丘戒者、亦無是處。不具如是三種戒者、得菩薩戒、亦無是處。

「善戒經」の説く所は、優婆塞戒を具足して、初めて沙彌たるを得べし、沙彌戒を具足して、初めて比丘たるを得べし。優婆塞・沙彌・比丘の三戒を具足して後にこそ、初めて菩薩たる道に進むべしといふのである。如何にも健全なる經路と見らるゝけれども、これにては、「華嚴」や「法華」の精神に添ふ事は出來ぬ。然し、「般若」の空理を、戒律に加へ来る時は、この經路以外のものが成立せねばならぬ。そこに、比丘戒を離れての菩薩戒が提唱せらるゝに至つた。これが傳教の圓頓戒で、支那に於て、教理としては頗る發達して居たが、不思議にも、日本に來つて、傳教によりて初めて創唱

せられたのである。傳教が、如何に空理を戒法に導き來つて、之を聲聞戒以上に超越せしめたかは、「學生式問答」によつて、之を知る事が出來る。

當勸修方等經典、思第一義甚深空法、令此空慧與時相應、三種淨戒、三種受法、豈同小乘哉。(第一六)  
當知讀誦受持一乘經典、如理思惟第一義空者、能滅一切罪、具一切戒、豈定得假乘戒。此小乘戒爲下劣機、分別說三耳。(卷五五)

傳教は、空理の上に戒律を洗鍊する事によつて、具足戒を基礎とする瑜伽菩薩戒に對して、具足戒と沒交渉なる梵網菩薩戒を高潮し、一生の苦闘を經て、寂後初めて一乘戒壇の勅許あるを得た。爾後南都を凌駕して、日本を風靡せるを實地見聞つゝある、我國の佛教徒に取つては、菩薩戒といへば、寧ろ單菩薩戒を直に聯想し、却つて此外に具足を含む菩薩戒あるを知らざる迄に及んで居るが、支那は然らず。支那佛教史上、終に單菩薩戒の行はれたるを見ないのである。宋の晩年、支那に遊びし我が道元が、明全和尚の戒牒に加へた奥書は、實に能くこの消息を傳ふるものである。明全の戒牒とは、南都東大寺具足牒である。明全は、比叡山に圓頓戒を受けたれども、宋朝が具足戒を必須とする風に應せんが爲に、之を携へて入宋したのである。然し、天童山に入寂したが爲に、道元はこの戒牒を携へて歸朝し、これに、明全がこれを携へて入宋せる縁起と、及び宋朝の佛教が、菩薩戒に比丘戒を必須とする事を記したものである。

全公本受<sup>三</sup>天台山延曆寺菩薩戒。然而宋朝用<sup>二</sup>比丘戒、故臨<sup>一</sup>入宋<sup>二</sup>時、書<sup>三</sup>持此具足戒牒<sup>也</sup>。宋朝之風、雖<sup>習</sup>學大乘教、僧皆先受<sup>一</sup>大僧戒<sup>也</sup>、只受<sup>二</sup>菩薩戒<sup>之</sup>僧、未<sup>曾</sup>聞<sup>者</sup>也。先受<sup>一</sup>比丘戒、後受<sup>二</sup>菩薩戒<sup>也</sup>。受<sup>菩薩戒</sup>、而爲<sup>夏臘</sup>、未<sup>嘗</sup>聞<sup>也</sup>。

道元の筆致は、宋朝の風に驚異の眼を張り、之を我が同胞に傳へんが爲に、この記事を遺したのである。是に至りて顧みれば、日本佛教の變遷の甚しきに驚かる。傳教時代にあつて、南都僧統の反対理由は、全くこの宋朝の風を以てしたのであつた。この風より脱せんが爲に、傳教は其心血を絞り盡して、猶その一生中に之を成功せなんだ。その後四百餘年を経て、道元の時代に至れば、傳教の圓頓戒の風、天下を風靡して、南都僧統の提唱と同一なる宋風が、不思議の感を以て見らるるに至つたのである。支那の戒律は、結局瑜伽戒を以て終始したといふべきである。之に對すれば、圓頓戒は日本の創造である。傳教の創造である。傳教は、入唐前に於て、既に華嚴哲學、達磨禪、梵網戒に接した。入唐して、天台の圓頓教理に觸るゝや、之を自己の人格中に陶冶して、渾然たる宗教を創造した。この宗教を、一面より見れば戒である。これが圓頓戒である。而もこの戒は戒律の根本觀念に對する革命であつた。傳教を以て日本佛教の祖とするは、之に因るのである。

## **Religions universelles et Religions particulières.**

Sylvain Lévi.

L'usage divise les religions en deux catégories : les religions universelles et les religions particulières. Le second groupe embrasse les systèmes de croyances et de pratiques qui s'enferment volontairement dans les limites d'un groupe humain, tribu, clan, peuple ou nation, et qui font corps chacun avec un système complet d'institutions propre à la communauté. Les religions universelles sont libérées de ces entraves restrictives ; elles se promettent et s'efforcent de convertir tous les hommes. Le bouddhisme est une religion universelle ; né dans l'Inde, il s'est répandu dans toute l'Asie moyenne et orientale ; il a même des fidèles dans l'Europe géographique, chez les Kalmouks du fleuve Oural. Le brahmanisme ou hindouisme est au contraire une religion circonscrite ; né dans l'Inde, il y est resté enfermé, lié aux seules destinées des populations de l'Inde. Le christianisme est une religion universelle ; né en Palestine, il a conquis l'Europe, occupé l'Amérique, et il a pris pied dans le reste du monde. Le judaïsme est vis à vis de lui comme le brahmanisme au regard du bouddhisme ;

souche d'une religion universelle il s'est obstinément circonscrit dans les cadres d'un groupe tenu pour ethnique ou national. L'islamisme est une religion universelle : né chez les Sémites de l'Arabie, sous l'influence du judaïsme et du christianisme voisins, il a été adopté par une grande partie de l'Asie de l'Afrique ; de l'Afrique il conserve des positions dans l'Europe orientale et il prospère dans les Indes Néerlandaises. Le mazdéisme, chassé de son berceau iranien par la violence de l'Islam comme le judaïsme avait été chassé de son berceau palestinien par la conquête romaine, s'est maintenu dans sa nouvelle patrie, sur la côte occidentale de l'Inde, comme une religion nationale confinée aux familles échappées de la Perse et réfugiées sur un sol étranger.

Cette vue simpliste semble, au premier aspect, en conformité rigoureuse avec les faits. Max Muller avait cru marquer un progrès de l'analyse en substituant à la division consacrée une nouvelle terminologie ; il distinguait les religions propagandistes ou "missionnaires" des religions sans propagande et sans missionnaires, il pensait mettre ainsi en relief le trait positif qui différenciait les deux groupes. Il n'a réussi qu'à faire apparaître clairement une erreur dissimulée par les vocables en usage. Un indianiste qu'il était, il avait cité le brabmanisme comme un

type accompli de religion sans propagande ; mais son indianisme, si érudit qu'il fut, n'était qu'une science de cabinet ; il ignorait la vie réelle. Sir Alfred Lyall le lui fit bien voir. Familiar avec l'Inde par une longue carrière et de hautes fonctions, observateur sûr et perspicace, il montra dans des pages inoubliables l'activité prodigieuse du missionnaire brahmanique dans les limites géographiques des pays indiens ; les tribus à demi sauvages de la brousse aspirant à gagner ou à forcer l'accès de la société brahmanique qui symbolise à leurs yeux la puissance et la science, le brahmane amené de gré ou de force, la pieuse invention d'une généalogie qui rattache les origines de la tribu à une des divinités complaisantes du panthéon hindou, et en retour les principes fondamentaux de l'ordre brahmanique reconnus, adoration du brahmane et de la vache, organisation en castes. Le mouvement commencé dès l'arrivée des Aryens dans l'Inde, se poursuit sous nos yeux sans diminuer d'amplitude ; l'épopée nous montre les saints antiques établis dans la profondeur des forêts, en plein monde barbare, précurseurs des colons et des conquérants aryens ; plus tard les couvents du bouddhisme poursuivent la même oeuvre ; et de nos jours chaque recensement décennal marque un nouveau progrès dans l'hindouisation des aborigènes, signale de nouveaux groupes qui se réclament de l'hindouisme. Mais tandis que le brahmane conquiert des

prosélytes parmi les autochtones, un rival grandissant lui dispute et lui arrache une autre part de son domaine. L'Islam attire à lui les basses classes, les castes méprisées, les réprouvés de l'ordre brahmanique ; il leur offre l'appui d'une immense confrérie qui confond tous ses fidèles dans la même fraternité et qui ne leur demande en retour que l'adhésion à un credo rudimentaire, l'observance régulière de pratiques faciles, et surtout un dévouement fanatique que l'Inde est toujours prête à donner.

Ce double travail qui s'accomplit simultanément dans l'Inde montre appliquées à la même oeuvre de prosélytisme deux religions dont l'une est classée comme particulariste et l'autre comme universelle. C'est qu'en fait cette classification n'est pas exacte, ou du moins elle n'a qu'une valeur relative. Les religions du type particulariste même les plus réfractaires à la propagande ont connu des périodes d'expansion. Le brahmanisme avant de s'enfermer dans l'Inde, a débordé sur l'Indochine, sur l'Archipel indien ; les misérables Chames de Phanrang, la séduisante île de Bali sont les derniers témoins d'une poussée vigoureuse qui avait atteint les limites du monde connu vers l'Est. Le judaïsme, qu'on se représente si volontiers enfermé dans ses ghettos de l'Europe chrétienne, dans ses mellahs de l'Orient musulman, a passé par des phases de prosélytisme ambitieux ; la Rome d'Auguste,

l'Alexandrie des Ptolémées ont tourné en dérision la propagande insinuante des Juifs qui préparait les voies à l'apostolat chrétien ; la conversion du royaume des Khazars, en Crimée, prouve encore la force d'expansion du judaïsme à l'aurore du moyen-âge. Le culte du **Mithra** iranien, celui de l'**Isis** égyptienne ont paru un moment destinés à se transformer en religions universelles ; le **Manichéisme**, iranien d'origine et de doctrines, a longtemps inquiété les ambitions chrétiennes.

Les religions universelles, d'autre part, à les regarder de près, perdent de leur magnifique unité et justifient mal leur prétention. Le christianisme triomphant dans les limites de l'Empire Romain, n'a pu ajouter au legs impérial que les prolongements de l'Empire et les colonies fondées par l'Europe romaine. Byzance a pour l'Eglise complété l'œuvre de Rome, sauvé le christianisme oriental, conquis le monde slave, ouvert la voie qui devait porter la croix grecque au bord du Pacifique ; Colomb, l'Espagne, le Portugal, la France, l'Angleterre lui ont donné l'Amérique entière. La Grande Bretagne lui a donné l'Australie, la Nouvelle-Zélande, l'Afrique du Sud. Mais toute la puissance anglaise n'a pu lui donner l'Inde ; trois siècles de souveraineté hollandaise n'ont pu lui donner les îles de la Sonde ; et moins que jamais la conversion n'en semble prochaine. L'Islam

arrêté dans son élan victorieux : à la bataille de Poitiers s'est vu refouler graduellement de l'Espagne, de la Sicile, de l'Europe Orientale où il ne conserve plus que de rares îlots enclavés dans le domaine chrétien ; en Asie, il s'est ancré dans tous les pays où la conquête musulmane l'avait introduit, de l'Asie mineure à l'Inde, au Turkestan chinois, à l'Indochine où il a disputé au vieux culte hindou les lamentables restes de la population chame ; maître de la navigation dans l'Océan Indien avant la ruée européenne, il a chassé les cultes hindous de l'Archipel, envahi les ports chinois et peu à peu rejoint dans l'intérieur les avant-gardes de la poussée continentale. En Afrique, implanté par les navigateurs arabes sur toute la côte orientale, porté par une vague de conquête sur tout le littoral du Nord, il a par les razzias et les trafiquants gagné à l'Islam les tribus de l'intérieur ; seule l'Ethiopie, attachée à ses traditions comme à son indépendance, lui a échappé. Le bouddhisme, à sa gloire, n'a eu ni Cortez, ni Mahmoud de Ghazni, ses étapes ne sont ni des babailles, ni des bûchers, ni des carnages ; enfant de l'Inde, il a comme elle le goût de la "non-violence" ; il compte sur d'autres moyens pour "libérer" les âmes. Mais c'est à lui que revient sans doute l'honneur d'avoir inauguré la politique des missions que l'Europe et l'Amérique ont portée à la perfection ; puissance savamment organisée dans une hiérar-

chie qui présage l'Eglise catholique, il sert les maîtres qui le servent; Asoka le premier a compris le parti à en tirer; il a, de son propre aveu, envoyé des missionnaires en dehors des frontières, dans les pays helléniques et peut-être jusqu'aux frontières de la République romaine; le Scythe Kaniska l'adopte et le propage dans son immense domaine à l'Est du Pamir, sur la route de la Chine. En Chine même la légende veut que le songe d'un empereur ait provoqué la venue des premiers apôtres, symbole du lien qui unit le trône à l'autel; la Loi du Bouddha entre dans les jeux compliqués de la politique chinoise et s'y insinue de partout à la faveur des divisions qui déchirent l'empire des Han; choyée des uns, honteuse des autres, elle ajoute son apport aux doctrines traditionnelles de Confucius et du Tao et s'amalgame si bien à la civilisation chinoise qu'elle l'accompagne partout, en Corée, au Japon; illuminée par le double prestige de l'Inde et de la Chine, elle séduit tous les grands barbares qui veulent entrer dans la société des nations, les Turcs d'abord, qui toujours avides d'innovation empruntées, passeront ensuite au manichéisme, et plus tard à l'Islam; les Tibétains qui lui restent fidèles au point d'absorber l'état dans l'église, et les Mongols et les Mandchous qui donnent à la Chine deux dynasties bouddhistes. Mais à l'ouest de l'Inde une fatalité implacable a brisé les efforts de la propagande bouddhique: la

Bactriane, berceau de Zoroastre, où les rois helléniques l'avaient favorisée, peut-être pour faire échec aux résistances locales dont Alexandre avait pu lui-même mesurer la force, la Bactriane, restée fidèle jusqu'à la ferveur sous ses maîtres scythiques ou turcs, brûle avec frénésie ses dieux, ses temples, ses couvents dès le premier assaut de l'Islam. Plus loin, le monde iranien n'a pas même été entamé.

Ainsi trois religions universelles, trois grandes zones qui se lisent clairement sur la carte, nettes dans leurs grandes lignes avec des chevauchements sporadiques. Mais dans l'intérieur de chaque zone, que de nuances à porter sur la teinte plate du fond ! Je n'ai pas à tracer ici un tableau des divisions, des sectes, hérésies dans l'Eglise chrétienne ou l'Eglise bouddhique ; les noms qui nous sont le plus familiers nous avertissent des réalités profondes où notre attention néglige trop souvent de s'arrêter : Eglise romaine, église grecque, église slave, église anglicane, église gallicane, église arménienne etc...autant de noms nationaux ; d'autres désignations, couvrent d'un nom d'homme une église nationale ; l'église luthérienne est proprement allemande ; l'église calvininiste est suisse romande ; quakers, wesleyens, méthodistes sont anglo-saxons. L'église catholique, le plus puissant effort d'organisation internationale qui ait été réalisé, a pu donner l'illusion d'être étrangère

et supérieure aux divisions humaines ; elle n'a pu résister à l'épreuve de la grande guerre : les clergés, tant réguliers que séculiers, ont partagé les passions des foules et porté les haines nationales des champs de bataille jusqu'au sein des sanctuaires : même dans les pays restés à l'écart du conflit, l'Eglise a eu ses germanophiles et ses neutres suspects ; intéressés dans les deux camps, avec l'Autriche d'un côté, la France et l'Italie de l'autre, elle n'a pas su, ou voulu faire appel aux liens de la foi pour arrêter le massacre. A l'autre bout du monde, le bouddhisme donne moins encore l'impression de l'unité spirituelle ; dispersé sur un immense espace, dans des régions sans cohésion géographique, il ne possède ni papauté ni conciles oecuméniques pour établir la cohésion des croyances. Chacun des groupes vit sa vie propre, rattaché aux autres portions de l'ensemble par accident ou par occasion seulement, voyages de moines ou de pèlerins ou de marchands, ou bien organisations religieuses associées à des fins politiques. Ainsi livré à son propre destin, le bouddhisme local s'est partout assimilé profondément à chacun des pays où il s'était introduit ; le sivaïsme l'a envahi dans l'Inde, la sorcellerie au Tibet, le taoïsme en Chine, le shinto au Japon. L'esprit de l'Orient, moins attaché au principe de contradiction dans l'ordre logique que la Grèce, dans l'ordre religieux que la Judée, rendait partout l'accommodation facile.

Il est pourtant impossible de réduire les grandes religions, dites universelles, à une simple mosaïque de groupes hétérogènes, vaguement unis entre eux par un minime résidu de dogmes et de pratiques communes. Les dogmes n'intéressent guère que les théologiciens ; le public les accepte ou les rejette de confiance par respect d'une autorité admise, traditionnelle ou novatrice ; toute croyance repose en dernier lieu sur un article de foi, et tout appel à la raison ou à la discussion aboutit toujours à ce postulat nécessaire. La plupart des hommes n'apprécient guère, dans leur acte de foi fondamental, que la satisfaction de s'affirmer au regard d'autres groupes ; la conscience religieuse est naturellement toute prête à se confondre avec la conscience nationale. Dans la vie religieuse comme dans la réflexion philosophique et dans la vie politique, le moi se pose à l'occasion du non-moi et par opposition avec lui. Une religion qui n'aurait de contradicteurs ni au dehors, ni au dedans serait bien près de mourir d'épuisement ; Dieu a besoin de Satan ; Vichnou, au cours de ses avatars, a pris, disent les brahmanes, la forme du Bouddha pour prêcher l'erreur afin d'éprouver les vrais fidèles ; pour être tenue en éveil, la bergerie a besoin du loup. Voilà la conception naïve et profonde du sentiment religieux dans la masse ; il unit—religio à religando—, mais il sépare. Les pratiques-observances, culte, fêtes, pèlerinages—ont la même fonction ;

dans ce domaine, si étroitement lié aux intérêts matériels, la concurrence sait exploiter les tendances particularistes. Le Bouddha n'est certainement jamais sorti du bassin du Gange ; on a pourtant adoré ses "traces" dans l'Inde entière, et plus tard en dehors de l'Inde, au bénéfice des fidèles lointains et des sanctuaires locaux. La maison de la Vierge, transportée par les anges, a passé de la Palestine à Lorette quand la prédication galiléenne a conquis Rome. Ainsi, dans des temps plus anciens, le dieu vaincu était transporté dans la capitale de son vainqueur, mainmise salutaire sur une puissance toujours tenue pour redoutable et amorce d'une association politique sous les auspices de la religion. C'est là, si on peut dire, l'aspect religieux de l'idée impériale, et le germe de l'organisation pontificale ; Rome évoque à sa cour les saints du monde entier et leur donne leur brevet. Ni l'Islam démocratique, ni le bouddhisme tronçonné n'ont su aller jusque là. La papauté par là atteint l'universel ; elle embrasse, en acte ou en virtualité, le monde entier.

Mais ce n'est, il faut l'avouer, qu'unité administrative, étrangère à la conscience religieuse, incapable de créer chez les administrés un autre sentiment que celui d'une dépendance collective, où peut se mêler une nuance de dévouement, d'affection, d'attendrissement, de reconnaissance. Tel était il y a peu de temps encore, le sentiment du paysan russe à l'égard du Petit-Père ; tel est encore le

sentiment du Japonais à l'égard de son souverain impérial et divin. En outre, l'Eglise catholique n'est pas toute la chrétienté, il s'en faut ; on sait quelles passions furieuses peut déchaîner encore dans plusieurs pays chrétiens le seul rappel du papisme. Et pourtant il existe, à part de l'autorité papale, un monde chrétien qui s'affirme comme tel et qui paraît comme tel aux autres confessions. Interrogez les voyageurs rentrant de l'Etrême-Orient par la voie de terre. Où cesse pour eux l'impression de l'exotique impénétrable ? Où s'annonce le retour "chez soi" ? Passé la frontière de Mandchourie, à l'entrée de la Sibérie soviétique, le village, l'église, la cuisine, les chansons ; la langue est inintelligible, les traits des visages sont souvent tartares, et pourtant on a franchi la barrière définitive ; on a quitté les "payens" comme disent les missionnaires, on est en terre de chrétienté. Le prêtre ici n'est pas en jeu, ni la prière, ni le credo. Ce qui compte, c'est un faisceau d'usages, de coutumes, de modes qui président aux mille détails de la vie quotidienne. Le blé, le seigle, l'orge sont chrétiens ; le riz est oriental ; avec le mouton, il est musulman ; avec le poisson, il est bouddhiste. Le fameux chapitre des chapeaux, qui manque chez Aristote, a sa place marquée dans l'étude des religions : la Turquie en proséritant le fez, préludait à sa rupture avec l'Islam. Une secrète affinité rive chacune des religions universelles à une aire

géographique ; comme le costume et le régime, la foi suit le climat. Le christianisme se plaît dans les régions tempérées, l'islam dans les régions équatoriales, le bouddhisme aux environs des tropiques. L'Amérique, il est vrai, viole la règle, mais l'Amérique au regard de l'histoire, est un monstre. L'Ancien Monde, secoué, bouleversé par tant de catastrophes, malgré ses Attila et Tamerlan, n'a jamais connu la destruction intégrale et féroce de tout un passé, la substitution massive d'une race et d'une religion à des races et des religions dépossédées.

Les religions universelles ne diffèrent donc pas en substances des religions particulières ; elles n'en sont que des cas élargis, amplifiés. Leur expansion tient à des causes multiples, dont beaucoup n'ont rien à faire avec la spiritualité. Le christianisme doit autant à ses soldats, aux fusils et aux canons qu'à ses apôtres ; l'islam doit à ses cavaliers plus qu'à ses prédateurs. Une conversion est toujours un hommage rendu à une civilisation tenue pour supérieure en moyens autant pour le moins qu'en idéal. Les peuplades africaines saluent encore aujourd'hui le missionnaire comme le guérisseur, le conteur et le dispensateur de la pacotille européenne ; de même, quinze ou vingt siècles plus tôt, l'Asie Centrale et l'Extrême-Orient demandaient aux apôtres du bouddhisme les formules de la médecine indienne et les récits pathétiques où l'Inde a toujours excellé. Les

empereurs de la Chine attiraient les Jésuites pour introduire chez leurs sujets les sciences de l'Occident que la Renaissance venaient de transformer. Les daimyôs du Japon escomptaient comme prix de leur conversion ou seulement de leur bienveillance les profits à tirer des marchands espagnols ou portugais qui accompagnaient Saint François-Xavier et ses émules. Le missionnaire apporte en même temps que l'inspiration de sa foi une réduction du monde où il s'est formé; le spectacle d'une chrétienté en Extrême-Orient évoque brusquement pour l'Occidental de passage l'Europe lointaine: l'église avec son clocher, la musique de l'orgue ou de l'harmonium, le jardin fleuri du presbytère tranchent sur le paysage d'alentour et réveillent l'image des villages familiers. Mais l'œil a bientôt fait de distinguer si la chrétienté est française, espagnole, allemande, américaine; le prêtre a mis son cachet national sur le style du clocher, sur la langue de l'école, sur les marchandises exotiques à l'usage des fidèles. Une mission est un embryon de colonie, solidaire elle aussi des vicissitudes de la politique; la force militaire, la puissance économique, le mouvement des changes en décident la prospérité ou la décadence.

Travaillées de tout temps par des rivalités intestines qui ont parfois brisé leur essor, les religions universelles ont maintenant à lutter contre un nouvel ennemi venu du dehors. L'esprit laïque,

fils de la Révolution française, a gagné de proche en proche et transformé de fond en comble les sociétés humaines ; il dispute aux Eglises et leur arrache peu à peu leurs activités séculières pour les confiner, bon gré mal gré, à la direction des âmes. Le XIX<sup>e</sup> siècle a vu l'Europe s'émanciper de l'emprise millénaire. En Extrême-Orient, le bouddhisme a subi une perte aussi grave : le Japon, le pays le plus puissant et le plus actif du monde bouddhique, a violemment rompu ses attaches officielles avec l'Eglise du Bouddha ; dépossédé par des mesures brutales d'une grande partie de ses biens, le bouddhisme a dû céder la place au Shintô, qui n'est point une religion, le gouvernement se prait à l'affirmer, mais un culte historique essentiellement fondé sur l'apothéose des empereurs. Au moment même où la communauté de foi pouvait servir les ambitions asiatiques du Japon, la révolution de l'ère Meiji s'en est volontairement éloignée. Et l'Islam à son tour passe par la même crise : la nouvelle Turquie, héritière du khalifat qui lui donnait la suprématie sur le monde musulman, abdique même au prix de son influence politique une dignité qui asservit l'Etat à la religion. C'est en dehors des fois consacrées que s'ébauchent désormais les rêves de fraternités universelles. Par une de ces ironies piquantes qui font l'amusement de l'histoire, c'est la cité de Calvin qui succède à la Rome des papes ; c'est d'elle que rayonnent ces

organisations qui vont porter par dessus les frontières aux peuples meurtris le nouveau message qui promet des temps meilleurs ; et la pauvre humanité, éternellement en marche vers des paradis illusoires, prête l'oreille au refrain qui l'a tant de fois réconfortée :

Alter ab integre saeclorum nascitur ordo.

(Virgile, Eglogue à Pollio)

編輯後記

□ 本特輯號が豫告に反して  
荏苒漸々今日上梓の運びに  
至つた不肖尾を先づ深くお  
詫びしたい。

□ 御執筆を約して下さつた  
木村泰賢、石橋智信兩先生  
がまことに止むを得ない一身  
上の御都合のため遂ひに寄  
稿して頂けなかつたのは遺  
憾至極であった。

□ 五月末に歸佛さるるレギ  
博士の貴い紀念として『普  
遍宗教と特種宗教』の御論  
文を本號に飾るを得たのは  
窓かに誇りとするところ。  
終りに殊に繁忙な新學期に  
も拘らず御執筆を辱うした  
諸先生に深甚の謝意を表す  
る次第である。(古野)

昭和三年六月五日印刷  
昭和三年六月十日發行  
最宗教研究潮思研特輯

定價金貳圓參拾錢

編輯者

宗教研究會

右代表者  
姉崎正治

不許  
複製

發行者

東京帝國大學宗教學研究室內  
森山讓二

印刷所

東京市神田表神保町二番地  
宮本印刷所

發兌

東京市神田區表神保町二番地・株式會社同文館  
宗教研究所發行所

標語東京二二七四六番・電話神田九三〇八〇番

